Orbis Biblicus et Orientalis 254

Godefroid Bambi Kilunga

Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète

Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante»

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Cette thèse a été approuvée par la Faculté de Théologie de Fribourg, Suisse, en sa séance du 25 octobre 2007, sur la proposition des professeurs Adrian Schenker (1er censeur), Philippe Lefebvre (2e censeur) et Max Küchler (Doyen).

Aux regrettés confrères Marcel O. Matungulu, SJ et R. de Haes, SJ

Cum permissu superiorum
R. P. Ntima Nkanza, SJ
Provincial de l'ACE

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par l'auteur.

ISBN: 978-3-7278-1717-1 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54377-1 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos

Ce livre est la forme finale d'une thèse de doctorat présentée et défendue le 14 décembre 2007, à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). En vue de sa publication, le texte a subi quelques modifications et a été muni d'un index. Qu'il me soit permis d'exprimer ma profonde gratitude envers les nombreuses personnes qui, vivant à leur manière leur vocation prophétique, ont rendu possible la réalisation de ce travail.

Aussi aimerais-je avant tout remercier de tout cœur le Professeur Adrian Schenker op qui, en acceptant de diriger ce travail, m'a introduit avec patience et beaucoup de compétence dans les méandres de l'étude critique des textes prophétiques. Je salue très particulièrement sa disponibilité et sa rigueur pleine de prévenance.

Je remercie ensuite les autres membres du jury de thèse, le professeur Max Kuechler, Doyen de la Faculté de Théologie et Président du jury, le professeur Philippe Lefebvre op (2e censeur), PD Dr Jean Emmanuel de Ena (2e assesseur). Parmi les membres du jury, je voudrais remercier de manière encore plus particulière le Dr Philippe Hugo (1e assesseur). Les mots me manquent pour lui exprimer ma gratitude pour son amitié et son soutien infaillibles.

Je tiens également à adresser mes vifs remerciements à mes compagnons jésuites de la Province du Congo/Kinshasa et surtout à ceux de la Province de Suisse, qui ont tout mis en œuvre pour que ce travail se réalise dans les meilleures conditions et dans le meilleur délai. La maison Notre-Dame de la Route (à Villars-sur-Glâne) et toute son équipe a été ce cadre excellent et paisible où la raison théorique a trouvé de multiples occasions fraternelles de s'exprimer dans la simplicité.

Je remercie aussi tous les collègues du Département d'Études Bibliques de l'Université de Fribourg, et plus spécialement le PD Dr Yohanan Goldman, le PD Dr Innocent Himbaza, le Dr Matthias Schmidt, la Dr Andrea Zipper, le Dr Stephan Lauber et l'Abbé Thomas Cui. Leur gentillesse et leur ouverture d'esprit m'ont facilité l'intégration dans ce milieu universitaire.

Aux nombreuses personnes, amis et connaissances, qui ont habité et accompagné de quelque manière que ce soit ce temps de recherche et de travail, j'adresse mes très sincères remerciements. Que le Seigneur vous rende au centuple le temps et l'amitié que vous avez accepté de partager.

Fribourg, le 31 juillet 2008 Godefroid Bambi Kilunga SJ

Abréviations

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionnary
ATANT	Abhandlung zur Theologie und Sprache im Alten und Neuen Testament
ATAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB	Bonner biblische Beiträge
Bd	Band
BDB	Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., Hebrew and English Lexicon of the Old Testament
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BH	Biblia Hebraica, ed R. Kittel, P. Kahle, 1937
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BHQ	Biblia Hebraica Quinta
Bib	Biblica
BIOSCS	Bulletin of the International organization for Septuagint and Cognate Studies
BJ	La Bible de Jérusalem
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar : Altes Testament
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quaterly
Col.	Colonne
CTAT	Critique Textuelle de l'Ancien Testament, D. Barthélemy
DBSup	Dictionnaire de la Bible, Supplément
Diss	Dissertation
DJD	Discoveries in the Judean Desert
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
ETL	Ephemerides theologicae lovaniensis
ErIsr	Eretz Israel
FB	Forschung zur Bibel
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GK	Gesenius' Hebrew Grammar, ed E. Kautzsch

HALAT	Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HUB	Hebrew University Bible
HUCA	Hebrew Union College Annual
ICC	International Critical Commentary
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JQR	Jewish Quarterly Review
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOT-SS	Journal for the Study of the Old Testament, Suplements
JSS	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LD	Lectio divina
LXX	Septante
LXX^{A}	Codex Alexandrinus
LXX^{B}	Codex Vaticanus
LXX^{L}	Texte antiochien
LXX^{S}	Codex Sinaiticus
MSU	Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft/Akademie
MSS	Manuscrits
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OTS	Oudtestamentische Studiën
Q	Qumrân
RB	Revue biblique
RevQ	Revue de Qumrân
RTL	Revue théologique de Louvain
SB	Subsidia biblica
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SCS	Septuagint and Cognate Studies
SC	Sources chrétiennes
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
ST	Studia teologica
SVT	Studia in veteris testamenti
TM	Texte massorétique
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament

TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VL	Vetus Latina (Vieille Latine)
Vol	Volume
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Vetus Testamentum, Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Introduction

Depuis une trentaine d'années, le texte du livre de Jérémie suscite, non seulement chez les critiques textuels mais aussi chez les exégètes eux-mêmes, un intérêt accru. La raison de cet intérêt est double : premièrement le livre de Jérémie grec, traduit au 3e ou au 2e s. av. J.-C., présente un texte notablement différent du texte hébreu. En effet, lorsqu'on compare ces deux témoins, c'est-à-dire le texte hébreu massorétique (TM) et la Septante (LXX), on trouve non seulement des divergences formelles et textuelles importantes entre les versets, mais on constate aussi que les deux formes textuelles n'ont pas la même longueur (la LXX est d'un huitième plus courte que le TM) et les chapitres n'y suivent pas le même ordre.

Le constat de ces divergences soulève des questions importantes sur leur nature, leur raison d'être et sur la méthodologie à mettre en œuvre pour les comprendre et les expliquer : ces divergences, sont-elles des corruptions imputables à des copistes distraits ou répondent-elles d'une volonté de révision du texte ? S'il s'agissait d'un travail volontaire de retouche du texte, quelle serait la visée rédactionnelle de l'éditeur ou des réviseurs du livre de Jérémie ? La LXX de Jérémie serait-elle une forme abrégée du texte hébreu originel ou bien est-ce le TM qui est un « commentaire » augmenté du texte hébreu originel ? La majorité des chercheurs reconnaissent aujourd'hui que les différences entre les deux formes textuelles ne sont pas à mettre au compte des traducteurs grecs, mais à celui du modèle hébreu que ces traducteurs lisaient lorsqu'ils traduisaient le livre de Jérémie de l'hébreu en grec. Telle est la seconde raison de l'intérêt accru pour le texte du livre de Jérémie.

Trois tendances majeures se dégagent donc aujourd'hui dans les travaux qui se consacrent à l'étude textuelle du livre de Jérémie :

1° Beaucoup de chercheurs (Janzen, Tov, Bogaert, Schenker, Goldman) pensent que le modèle hébreu de la LXX est plus ancien et représente une forme littéraire du livre de Jérémie moins développée que le TM, qui lui, serait une réédition de ce livre plus ancien.

2° Mais certains autres chercheurs (Freedman, Lundbom, Fischer, Rofé) tiennent la position opposée. Ils estiment entre autres que la nature de traduction de la LXX la rend moins fiable, et que seul le TM représente la forme textuelle autorisée. En outre, la brièveté de la LXX serait due à l'haplographie (c'est-à-dire à une erreur scribale !).

3° D'autres chercheurs, enfin, (H.-J. Stipp) défendent une 3e position qui veut que les deux formes textuelles (TM et LXX) soient deux rédactions qui se sont éloignées toutes les deux de leur modèle de départ, chacune évoluant dans sa propre direction.

Le bilan des recherches sur le livre de Jérémie qui vient d'être esquissé brièvement montre combien il importe de faire d'autres études où l'on compare minutieusement l'ensemble des deux textes (TM et LXX) du livre de Jérémie, afin d'y découvrir la preuve ou l'absence de preuve, que le texte grec de Jérémie est une traduction fidèle d'un modèle hébreu différent du texte hébreu massorétique de Jérémie. Si cette preuve pouvait être établie, on pourrait en effet reconstituer ensuite le modèle hébreu (*Vorlage*) du texte grec de Jérémie à partir de la traduction grecque, et poser ainsi la question décisive pour l'histoire du texte de Jérémie : laquelle des deux formes textuelles *hébraïques* est plus originelle et laquelle est secondaire ? Puisque les deux formes hébraïque et grecque de Jérémie ont existé certainement simultanément au 2e s. av. J.-C., la réponse à cette question, dans la mesure où elle est possible, permettrait de retracer l'histoire du texte de Jérémie à l'époque qui précède le 2e s. av. J.-C.

De nombreux passages du livre de Jérémie ont ainsi été comparés dans le texte hébreu massorétique et le texte grec, retransposé dans son modèle hébreu sous-jacent. En revanche *les confessions*[1] *de Jérémie* n'ont pas été étudiées dans leur ensemble, sous cet aspect textuel. Le but principal de cette étude est donc d'ajouter cette pièce au dossier.

Le premier chapitre, en retraçant l'histoire de la recherche, situe cette étude dans son contexte de recherche. Il présente la manière dont la double forme textuelle de Jérémie fut expliquée, depuis Origène et Jérôme jusque dans la discussion moderne aujourd'hui, en passant par les travaux novateurs du début du 19e siècle et les découvertes faites à Qumran. Ce parcours montre combien le consensus est loin d'être atteint parmi les chercheurs, bien que ceux qui reconnaissent dans le modèle hébreu de la LXX de Jérémie une forme plus ancienne et donc plus originale du livre soient en nombre grandissant.

Le second chapitre propose une étude comparative et une analyse (philologique) approfondie des confessions ; je tâcherai en même temps de relever les divergences entre les deux formes textuelles (TM et LXX) et d'identifier leur nature (corruptions dues à la transmission du texte ? erreurs scribales ? acte volontaire de révision du texte ?). Les divergences de type textuel seront discutées selon la démarche propre à la critique textuelle. Les divergences de type littéraire, c'est-à-dire celles qui semblent ne pas être le fait d'une corruption ou d'une erreur scribale mais qui sont le fruit d'une activité humaine consciente visant à réviser le texte, feront l'objet des deux chapitres suivants.

---

[1] On en dénombre habituellement 5 : Jr 11,18-12,6 ; 15,10-21 ; 17,12-18 ; 18,18-23 et 20,7-18. Le chapitre 1 de cette étude donnera la définition des confessions et présentera toute la discussion autour de ce découpage qui ne fait pas l'unanimité parmi les chercheurs.

Jr 17,12, auquel le 3e chapitre de cette étude est entièrement consacré, a été identifié comme un cas intéressant dont l'examen devrait permettre de mettre en lumière l'évolution la plus probable du texte en tant qu'elle va de la LXX au TM. En effet, la question de l'évolution textuelle (de la LXX au TM) dessine en même temps le mouvement qui a vu les deux formes textuelles se succéder dans un développement linéaire. Sans exclure totalement la thèse d'une évolution parallèle des deux formes textuelles à partir d'une source commune, celle qui considère le TM comme la forme qui corrige la LXX semble avoir plus de chance de gagner en plausibilité. Grâce à l'étude de Jr 17,12, on pourra montrer que si la relation entre la LXX et le TM est celle qui voit ces textes évoluer dans le sens de l'antériorité à accorder à la LXX, alors on peut penser qu'il en soit probablement ainsi partout, et qu'aucun autre cas ne permet de renverser les rapports entre les deux formes textuelles.

Cette démonstration se poursuivra au 4e chapitre. L'analyse que j'y fais de certains passages des confessions devrait permettre de répondre à la question des raisons qui ont conduit à la rédaction d'une autre recension. Car, en effet, si l'on affirme que deux formes du livre de Jérémie ont dû exister à une époque donnée de l'histoire, on doit pouvoir expliquer pourquoi (et quand) l'une des deux formes a pris le dessus ou est devenue prioritaire par rapport à l'autre. Je pense que, en ce qui concerne le texte des confessions, la motivation majeure du réviseur ou des réviseurs a été idéologique ou théologique. L'analyse textuelle montre que, contrairement au TM, la LXX conçoit volontiers un prophète capable de parler à la première personne et d'assumer son autonomie. Le TM, quant à lui, accentue la subordination du prophète à YHWH, comme s'il supportait mal qu'on accorde à Jérémie tant de liberté. Le lien qui unit le prophète Jérémie à Dieu se présente donc de manière contrastée dans les deux formes textuelles. La motivation idéologique ou théologique (la prééminence de Dieu sur Jérémie) qui régit la correction de la LXX par le TM me semble mieux correspondre à une époque (la fin de l'exil babylonien, la reconstruction du temple en tant que lieu de la présence de YHWH au milieu de son peuple) qui voit et vit le retour en force de Dieu dans l'histoire politique et religieuse de son peuple. Si cette considération est vraie, alors elle nous encourage à placer la naissance de la forme secondaire (TM) à l'époque qui a suivi la fin de l'exil (début du 5e siècle av. J.-C.). Jr 17,12 que nous avons étudié au chapitre précédent et où, dans sa forme hébraïque, il était question du nouveau temple, est attesté par un fragment (4QJr^{a}) de Qumran, daté du 2e siècle av. J.-C. ; on peut donc considérer qu'au milieu ou à la fin du 3e siècle av. J.-C. le processus de formation de l'édition secondaire (TM) était accompli.

Chapitre 1.
Histoire de la recherche sur le livre et les confessions de Jérémie

Ce chapitre présente un bref état de la question au sujet du livre de Jérémie, surtout dans la perspective de la discussion autour des rapports entre les deux formes textuelles, le texte hébreu massorétique (TM) et la Septante (LXX). Nous n'allons pas reprendre ici toute l'histoire de la LXX et son importance pour la critique textuelle et l'exégèse biblique. De nombreux travaux ont été élaborés à ce sujet.[2]

1.1 Le problème des deux formes textuelles de Jérémie

A la suite d'importantes découvertes à Qumrân (et dans le désert de Juda) de nombreux manuscrits bibliques et de leur publication progressive, plusieurs chercheurs ont voulu saisir l'occasion qui s'offrait pour reprendre à nouveaux frais l'étude de la LXX et réaffirmer son importance pour l'exégèse et sa place dans la compréhension de l'histoire la plus ancienne du texte biblique.

Or, parmi les livres bibliques qui ont toujours suscité un grand intérêt chez les exégètes figure, à n'en point douter, celui de Jérémie. En effet le livre de Jérémie est, en général, transmis dans deux formes textuelles différentes. Par ailleurs, le lecteur attentif du livre de Jérémie est vite frappé par son apparente « incohérence rédactionnelle ». Les oracles succèdent aux notes biographiques dans un ordre qu'il n'est pas aisé d'établir. Les destinataires de ces oracles eux-mêmes semblent ne pas être présentés selon un ordre ou une logique qui puisse permettre de reconstituer la chronologie des faits. Les notes biographiques prennent parfois place, sans transition aucune, au sein des oracles. Et la poésie côtoie la narration.

Si les oracles dans leur ensemble constituent un discours sur les malheurs qui vont s'abattre sur leurs différents destinataires par suite de leurs infidélités sans nombre, on est surpris de trouver, en plein milieu du livre, un discours de consolation (Jr 31-33). Face à ce « désordre », la tentation est grande, sinon de renoncer à entrer dans cette « mosaïque inextricable »,

---

[2] Cf. B. BOTTE et P.-M. BOGAERT, « Septante et versions grecques », in : *DBSup*XII, Paris, Letouzey & Ané 1993, Col. 537-696. M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNICH, *La Bible grecque des Septante*. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Paris, Cerf 1994. P. HUGO, *Les deux visages d'Elie, texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne de 1 Rois 17-18* (OBO 217), Fribourg-Suisse/Göttingen, Editions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht 2006. Le premier chapitre de ce livre est très instructif ; il donne une vue complète sur la place de la LXX et du TM dans l'étude de l'histoire du texte.

au moins de ne vouloir étudier que des sections du livre, sans chercher une cohérence interne à tout l'ensemble.

Cette impression se renforce lorsqu'on compare la Septante (LXX) au Texte Massorétique (TM). Non seulement on trouve des divergences morphologiques importantes entre les versets, mais les deux formes textuelles n'ont pas la même longueur et les chapitres n'y suivent pas le même ordre.

1.1.1 La longueur des deux formes textuelles

Les travaux[3] qui ont été consacrés à l'étude du rapport entre le TM et la LXX de Jérémie ont pour la plupart d'entre eux relevé le fait que la LXX représentait une forme textuelle d'un huitième plus courte que le TM. Selon Y. Goldman[4] « plus de 3000 mots attestés par le M ne sont pas traduits dans le G. Ces 'plus' du M sont éparpillés à travers tout le livre. Ils peuvent se limiter à un relatif ou à un suffixe, couvrir plusieurs mots, des versets entiers ou des ensembles de plusieurs versets pouvant atteindre jusqu'à 164 et 185 mots (cf. respectivement 39,4-13 ; 33,14-26) ». Notons cependant que sur ce point aussi, on est loin d'atteindre l'unanimité. J. G. Janzen[5] note que c'est K. H. Graf (*Der Prophet Jeremia*, Leipzig 1862, p.xliii) qui le premier estime à 2700 (un huitième) les mots qui sont présents dans le TM et qui manquent dans la LXX. Tandis que Y.-J. Min[6] compte jusqu'à 3097 mots (*un septième*) de plus dans le TM et qui n'ont pas d'équivalence

[3] Pour une vue d'ensemble de différents travaux sur le livre de Jérémie, cf. P.-M. BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie, le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* (BETL 54), 2e éd., Leuven, Leuven University Press/Peeters 1997. Idem, « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *RB* 101 (1994) 363-406. J. G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1973. S. SODERLUND, *The Greek Text of Jeremiah*. A Revised Hypothesis (JSOT-SS 47), Sheffield 1985. Y. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie (OBO 118), Fribourg-Suisse/Göttingen, Editions Universitaires/Vandehoeck & Ruprecht 1992. H.-J. STIPP, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches*, Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte (OBO 136), Fribourg-Suisse/Göttingen, Editions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht 1994.

[4] Y. GOLDMAN, « Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie », in : A.H.W. CURTIS and T. RÖMER (eds.), *The Book of Jeremiah and its Reception* (BETL 128), Leuven, Leuven University Press/Peeters 1997, 151-182.

[5] J.G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah*, 187.

[6] Y.-J. MIN, *The Minuses and Pluses of the LXX Translation of Jeremiah as Compared with the Massoretic Text* : Their Classification and Possible Origins, Diss. Hebrew University, Jerusalem 1977.

dans la LXX. G. Fischer[7] cite une étude de E. Tov[8] qui, quant à lui, estime que la LXX serait *d'un sixième* plus courte que le TM.

1.1.2 Les différences dans l'emplacement des chapitres.

Un autre élément qui frappe le lecteur du livre de Jérémie est la différence dans l'ordre des chapitres entre les deux formes textuelles. Le tableau ci-après permet de se rendre compte de l'importance de ce décalage.

LXX =>	TM	**TM** =>	LXX
1,1-23,13	*1,1-23,13*	**1,1-23,13**	*1,1-23,13*
25,14-26,1	*49,34-39*	**25,15-38**	*32,1-24*
26	*46*	**26-43**	*33-50*
27	*50*	**44,1-30**	*51,1-30*
28	*51*	**45,1-5**	*51,31-35*
29,1-7	*47,1-7*	**46**	*26*
29,8-32	*49,7-22*	**47,1-7**	*29,1-7*
30,1-5	*49,1-6*	**48**	*31*
30,6-11	*49,28-33*	**49,1-6**	*30,1-5*
30,12-16	*49,23-27*	**49,7-22**	*29,8-33*
31	*48*	**49,23-27**	*30,12-16*
32,1-24	*25,15-38*	**49,28-33**	*30,6-11*
33-50	*26-43*	**49,34-39**	*25,14-26,1*
51,1-30	*44,1-30*	**50**	*27*
51,31-35	*45,1-5*	**51**	*28*
52	*52*	**52**	*52*

Comme on peut le constater, le cas le plus évident du décalage dans l'ordre des chapitres dans les deux formes textuelles et qui est le plus souvent mentionné est l'emplacement des Oracles contre les Nations : ils sont

7 G. FISCHER, *Jeremiah 1-25* (HThKAT), Freiburg i. Br.-Basel-Wien, Herder 2005 : « In logischer Folge dazu ist aufgrund von LXX, teils durch Rückübersetzung ins Hebräische, der vermutete originale Text wiederherzustellen; MT dagegen gebe Zeugnis einer späteren Stufe der Textentwicklung, die den anfänglichen Zustand wesentlich verändert und vor allem erweitert habe (LXX ist ca. ein Sechstel kürzer als MT: Tov, *Criticism* 1992, 320 » (Cf. p. 40). C'est moi qui souligne.

8 E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Mineapolis 1992

à la fin du livre en TM (chapitres 46-51) tandis qu'ils se trouvent après Jr 25,6 (c'est-à-dire au milieu du livre) dans la LXX. En outre, au sein des oracles contre les nations, on trouve de nombreux oracles qui ne sont pas présentés selon le même ordre dans les deux formes textuelles. En dehors des oracles contre les nations, on voit par exemple que l'oracle de la coupe que le TM a en Jr 25,15-38 se trouve en Jr 32 (à la fin des oracles contre les nations) dans la LXX. Jr 23,7-8 se trouve avant la polémique contre les prophètes dans le TM alors que dans la LXX il se place à la fin de Jr 23. Jr 31,37TM précède Jr 31,35-36 dans la LXX.

1.1.3 Les divergences dans le texte commun à TM et LXX

Le texte commun à TM et à la LXX présente, lui aussi, de nombreuses différences de type morphologique, grammatical ou de détail. Notre travail (chapitre 2) tâchera de mettre en lumière celles que nous rencontrons surtout dans les confessions. En Jr 11,18αTM, par exemple, le verset commence par un *waw* consécutif qui n'a pas d'équivalent en Jr 11,18αLXX. La forme verbale utilisée dans la première moitié du verset (Jr 11,18αLXX) est l'impératif, tandis que Jr 11,18αTM lit l'accompli. De même, la LXX traduit généralement YHWH (Dieu) par KYRIOS (Seigneur) et ne lui ajoute guère de qualificatif, tandis que le TM ajoute systématiquement un qualificatif (SABAOTH). Contrairement à la LXX qui présente souvent un texte court et sobre, le TM répète volontiers certaines expressions, ce qui contribue, en partie, à allonger son texte. Aussi, dans Jr 11,21, les deux formes textuelles commencent-elles par la formule prophétique de l'oracle « c'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur (LXX)/YHWH Sabaoth (TM) ». Le châtiment n'est annoncé qu'au verset 22. Alors que la LXX (v.22) dit directement quel châtiment sera réservé aux hommes d'Anatot, le TM (v. 22) reprend de nouveau la formule prophétique de l'oracle (« Ainsi parle YHWH Sabaoth »).

1.2 La nature de la traduction grecque du livre de Jérémie

Le constat de ces divergences conduit plus d'un chercheur à s'interroger sur leur raison d'être et sur la méthodologie à mettre en place pour les comprendre et les expliquer.[9] La tâche première de cette méthodologie devrait être de rechercher les raisons de ces dispositions différentes et de

---

9 Cf. P.-M. BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective », 363. Selon lui, si les « divergences morphologiques » peuvent faire objet de la critique textuelle, les différences dans la disposition des chapitres appellent plutôt une critique de la rédaction.

ces « divergences morphologiques ». Sont-elles le fait de copistes distraits ou répondent-elles à une volonté de révision du texte ? Si tel devait être le cas, quelle aurait été la visée rédactionnelle de l'éditeur ou des réviseurs du livre de Jérémie ? La LXX de Jérémie serait-elle un amendement, une forme abrégée du texte hébreu originel ou bien est-ce le TM qui est un « commentaire » augmenté du texte hébreu originel ?

Il est vrai que la LXX est une traduction et qu'en tant que telle, elle présente une syntaxe parfois tributaire des limites inhérentes à toute traduction. Selon G. Fischer[10] le fait que la LXX soit une traduction suffit pour qu'on nuance son importance pour l'exégèse du livre de Jérémie. Dans le même sens, le reproche le plus souvent formulé à l'endroit de la LXX est son littéralisme, une tendance dont les traits essentiels sont : la stéréotypie (le fait de rendre un même mot hébreu ou un même syntagme, par un même équivalent grec), l'hébraïsme, le maintien de l'ordre des mots, la correspondance quantitative (un mot hébreu rendu par un mot grec).

Mais de quel texte la LXX est-elle la traduction ? Telle est, nous semble-t-il, la question essentielle à poser.[11] Telle est la question qui préoccupe les chercheurs qui s'intéressent aujourd'hui au rapport entre la LXX et le TM. Car, ce qui importe surtout pour l'histoire du texte et l'exégèse, c'est la détermination plus ou moins précise de l'état des textes ou de la nature des textes[12] sur lesquels portera ensuite la réflexion théologique.

---

[10] G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, Freiburg i.B 2005, 45-46. « Der obige Befund geht in zwei Richtungen: Auf der einen Seite liegt in der hebr. Texttradition eine aussergewöhnlich einheitliche Gestalt von Jer vor, auf der anderen Seite in der LXX eine Übersetzung, die sowohl die Kennzeichen von Veränderungen aufweist, wie sie notwendigermassen mit der Wiedergabe in einer anderen Sprache verbunden sind, als auch eine in hohem Masse divergierende Textvielfalt. Die Spekulation, LXX basiere auf einer anderen hebr. Vorlage (s. oben), verschiebt die wissenschaftliche Diskussion in einen heute nicht mehr zugänglichen Bereich und nimmt die im Hebr. sichtbar gewordene Texttreue nicht ernst; zudem stehen ihr die Beobachtungen zu Jer 52 und der Charakter der LXX als Übersetzung entgegen. Nach dem heutigen Stand der Forschung hat somit der hebr. Text von Jer als der bessere zu gelten. Er steht dem Ursprung näher als die Version der LXX und bietet eine zuverlässige Basis für die Untersuchung von Jer… Nach dem Durchübersetzen beider Textformen, dem abwägenden Vergleichen aller Differenzen und dem Studium der einschlägigen Literatur gibt es nach meiner Einschätzung in ganz Jer keine einzige Stelle, an der eine LXX-Lesart gegenüber MT wahrscheinlicher oder zu bevorzugen wäre. »

[11] Cf. A. AEJMELAEUS, « What Can We Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint», in: Idem, *On the Trail of the Septuagint Translators*, Kampen, Kok Pharos Publ. 1993, 77-115.

[12] C'est, sans doute, dans cette perspective qu'il faut lire H.-J. STIPP, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches* (OBO 136), 1994. Voir aussi S. SODERLUND, *The Greek Text of Jeremiah*. A Revised Hypothesis, Sheffield 1985.

Le littéralisme dont on accuse la traduction grecque nous semble plutôt être la marque de sa fidélité scrupuleuse à son modèle hébreu, du moins là où celui-ci coïncide avec le texte massorétique. Étant donné cette manière rigoureuse et littéraliste de traduire, il n'est pas vraisemblable que le traducteur grec prenne soudain de grandes libertés en quittant son modèle. Il est donc probable que le modèle hébreu du traducteur grec ait déjà présenté les caractéristiques de la forme courte dont le (texte) grec est un témoin privilégié.

Quand le livre de Jérémie a-t-il été traduit en grec ? Peu d'études offrent des informations détaillées à ce sujet. La question se pose d'ailleurs de manière générale pour tous les livres bibliques. Le prologue du livre de la Sagesse de Jésus fils de Sirac (Siracide) écrit par son petit-fils, constitue pour les chercheurs un document intéressant, bien que difficile à interpréter, et qui leur permet de dégager quelques repères chronologiques, quant au lieu et à la date de la traduction du Siracide. Si, selon ce document, le lieu de la traduction est l'Egypte, il renseigne aussi sur le fait que vers les années 130 av. J.-C, le canon juif comportait déjà la subdivision tripartite des écritures proche de celle que nous connaissons aujourd'hui : la Loi, les Prophètes et les autres livres d'instruction et de sagesse. Cet indice permet à certains chercheurs[13] de suggérer la première moitié du IIe siècle avant notre ère (entre -210 et -170) comme époque probable de la traduction du livre de Jérémie.

1.3 Histoire de la recherche sur le livre de Jérémie

Malgré l'ampleur que prend aujourd'hui la question des différences entre la LXX et le TM, on peut noter que cette « découverte » n'est pas tout à fait nouvelle. On trouve en effet déjà la mention de divergences importantes entre les deux témoins textuels (le TM et la LXX) chez Origène et Saint Jérôme.[14] C'est dans sa réponse à *La lettre à Africanus sur l'histoire de*

13 Cf. M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNICH, *La Bible grecque des Septante*, Paris 1994, 97.

14 Cf. P.-M. BOGAERT , « Le livre de Jérémie en perspective », 365. S. SODERLUND, *The Greek Text of Jeremiah*. A Revised Hypothesis, Sheffield 1985, 4-5: « But this recognition of the problems posed by the presence of variant readings in different MSS of the LXX is of no modern vintage. For some of the earliest observations of the subject, we need to go back again to the work of Origen… Other examples of a rudimentary sort of textual criticism applied to Jer-LXX in early times may be found in the margins of some MSS and in commentaries of certain of the patristic writers such as Jerome, Theodoret and Olympiodorus. »

Suzanne que Origène[15] fait une brève allusion aux contradictions qui existent dans le livre de Jérémie.

Il devient ensuite difficile de suivre l'histoire de l'exégèse de Jérémie. Les commentaires juifs et chrétiens seront essentiellement basés sur le texte hébreu massorétique considéré comme *textus receptus*. C'est ainsi qu'il confortera son autorité et sa « primauté » sur le grec.

C'est J. G. Eichhorn[16] et M. G. L. Spohn[17] qui, au début du 19e siècle (en 1824), reprennent la discussion sur le rapport entre le texte hébreu massorétique et le texte grec (la Septante) de Jérémie. Selon Eichhorn, les deux formes textuelles (TM et LXX) prennent leur origine dans des éditions successives du livre préparées par Jérémie lui-même. La première édition fut composée la quatrième année de Jehoiakim. On l'augmenta en Egypte en y ajoutant quelques oracles. Elle fut ensuite envoyée sous cette forme aux exilés de Babylone. Une copie identique fut gardée en Egypte, en une série de livrets. Jérémie se servit de cette édition, revue et corrigée, pour préparer l'édition qu'il envoya en Palestine. C'est cette édition qui serait la base du texte hébreu reçu. La copie de la première édition gardée intacte en Egypte serait, quant à elle, la base ayant servi aux traducteurs grecs. Ces considérations permettent à Eichhorn de mieux expliquer les divergences qu'on trouve dans les deux formes textuelles : elles sont de type rédactionnel (éditorial) et non textuel.

Spohn, s'aidant des éditions à sa disposition, va examiner la question du rapport entre les deux témoins textuels, mais sans pour autant approfondir l'apport du grec. Contrairement à Eichhorn, il attribue les divergences qu'on rencontre dans les deux formes textuelles au traducteur du livre de Jérémie.

En 1837 paraît une étude de F. K. Movers qui, selon Bogaert,[18] aurait pu permettre de changer la situation. En effet, F. K. Movers met en lumière

---

15 Cf. ORIGENE, *Philocalie 1-20 sur les Écritures et La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne.* Edition, texte et notes par M. HARL (Philocalie) et N. DE LANGE (Lettre à Africanus) (SC 302), Paris 1983. Cf. § 7 : « Πολλὰ δὲ τοιαῦτα καὶ ἐν τῷ Ἰερεμίᾳ κατε̂ νοήσαμεν ἐν ᾧ καὶ πολλὴν μετάθεσιν καὶ ἐναλλαγὴν τῆς λέξεως τῶν προφητευομένων εὕρομεν. *J'ai observé aussi beaucoup d'exemples chez Jérémie, où j'ai même trouvé de grands changements et déplacements du texte des prophéties*»). Sur St. JEROME, cf. R. WEBER (éd), *Biblia Sacra*, Stuttgart 1969, spécialement p. 1166.

16 J. G. EICHHORN, *Einleitung in das Alte Testament*, vol. 4, Göttingen 1824, 170-222.

17 M. G. L. SPOHN., *Ieremias Vates e versione Iudaeorum Alexadrinorum…*, 2 vol, Leipzig 1824. Cité par P.-M. BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective », 367.

18 P.-M. BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective », 367. L'étude de Franz Karl MOVERS s'intitule : *De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae masorethicae, indole et origine commentatio critica*, Hambourg 1837.

des divergences majeures entre le TM et la LXX, mais surtout il constate que, dans beaucoup de cas, le TM représente une forme plus élaborée que celle dont la LXX est la traduction ou le témoin. F.K. Movers ira même jusqu'à afficher sa préférence pour la LXX qu'il estime être plus ancienne que le TM. Selon A. Scholz,[19] cette intuition de F.K. Movers, assez osée pour cette époque-là, ne produira malheureusement aucun résultat susceptible d'influencer de manière significative les recherches postérieures sur le livre de Jérémie. Il s'entend que cette affirmation demande à être nuancée ; en effet, les autres discussions ultérieures, dont les plus représentatives sont celles de K.H. Graf[20] et G.C. Workman,[21] ont dû se positionner par rapport à F.K. Movers et prendre parti soit pour lui, soit contre lui.

La question qui guidera les travaux de K.H. Graf sera surtout celle de savoir si le TM est le produit des additions, des expansions et des gloses de la forme alexandrine (LXX), ou bien si c'est cette dernière qui est une forme courte du TM, due aux omissions et autres abrègements. Il estime qu'il serait plus facile à un réviseur tardif d'omettre des formules et des noms propres plutôt que d'en ajouter. C'est donc par le fait du traducteur que la LXX est plus courte que le TM. Graf s'en prend donc surtout à la nature de traduction de la LXX. Son jugement à ce sujet est implacable et n'a pas besoin d'être commenté: « Bei den unzähligen Beweisen der Eigenmächtigkeit und Willkürlichkeit des alexandrinischen Uebersetzers ist es ganz unmöglich seiner Bearbeitung – denn Uebersetzung kann man es kaum nennen – irgend eine kritische Auctorität zuzuerkennen und daraus auf eine von der uns überlieferten verschiedenen Gestalt seines hebräischen Textes zu schliessen. »[22]

G.C. Workman constate que la *Vorlage* du texte de la Septante est, à plusieurs égards, différente de celle établie et adoptée par les Massorètes. Il opte pour une retraduction du texte grec de Jérémie en hébreu. Son objectif est d'essayer de retrouver le texte hébreu ancien qui a servi de base au traducteur grec. Il considère, en effet, que le texte grec est de loin meilleur et plus préférable que le texte hébreu massorétique. Les bases des discussions qui vont occuper l'exégèse moderne du livre de Jérémie sont ainsi jetées.

---

19 Cf. A. SCHOLZ, *Der masorethische Text und die LXX-Übersetzung des Buches Jeremias*, Regensburg 1875. Voir spécialement la p. 4 où SCHOLZ écrit: «Trotz des grossen Scharfsinnes, mit dem das Werkchen geschrieben ist, hat es kaum das eine oder das andre bleibende Resultat für die Sache gewonnen. Die neuesten Erklärer, wie Graf und Keil, haben sich wieder der früheren Ansicht vollständig zugewendet. »

20 K.H. GRAF, *Der Prophet Jeremiah*, Leipzig 1862.

21 G.C. WORKMAN, *The Text of Jeremiah*, Edinburgh 1889.

22 K.H. GRAF, *Der Prophet Jeremiah*, p. lvi.

Notons, cependant, que la plupart des chercheurs concentreront davantage leurs travaux sur l'étude du texte hébreu massorétique ; la LXX sera parfois citée comme un témoin secondaire relativement important. Aussi trouve-t-on, dans l'introduction du commentaire sur le livre de Jérémie de D.F. Giesebrecht[23] une présentation de la LXX assez approfondie. Comme ses prédécesseurs (Graf, Workman), Giesebrecht signale lui aussi l'existence de divergences importantes entre le texte hébreu massorétique et la « traduction alexandrine ». S'il établit un inventaire très instructif de ces différences, il se garde bien d'exprimer un jugement de valeur sur la nature des deux formes textuelles, optant ainsi pour une position conciliante et objective entre des affirmations parfois extrêmes ou extrémistes.

Au tout début du 20[e] siècle, le commentaire de D.B. Duhm[24] se concentre surtout sur la *Redaktionsgeschichte* du livre de Jérémie. Ce qui importe, selon lui, n'est pas la question de savoir laquelle des deux formes textuelles est la meilleure. C'est surtout, pense-t-il, la détermination des différentes étapes de leur formation qui devraient davantage faire l'objet de l'étude scientifique du livre de Jérémie. D.B. Duhm reconnaît l'existence de différentes sources (*Vorlagen*) dont les deux formes textuelles sont témoins, mais il les renvoie presque dos à dos. Les divergences que l'on rencontre dans les deux formes textuelles s'expliqueraient par le fait de l'écart dans le processus de leur rédaction respective : « Hier handelt es sich nicht blos um die Frage der besseren oder schlechteren Textüberlieferung, sondern um verschiedene Stadien oder gar Richtungen der Redaktion. Sowohl die Schreiber der Vorlagen, die die LXX , als auch derer, die das Ktib benutzt haben, scheinen sich des unfertigen Zustandes ihres Textes bewusst gewesen zu sein. Die ersteren streben unleugbar häufig nach Vereinfachung (…) Das Ktib hingegen beruht, wie es scheint, auf prunkvolleren Handschriften, deren Schreiber besonders in der zweiten Hälfte des Buches sich nach Kräften bemühen, die Zeilenzahl durch unnötige Ausfüllungen und Wiederholungen zu vermehren, oft auf Kosten der Deutlichkeit. »[25]

En 1914 le savant norvégien S. Mowinckel[26], s'inspirant de la théorie documentaire utilisée à cette époque surtout dans l'étude du Pentateuque, va proposer une classification en quatre sources de différents matériaux littéraires dont est composé le livre de Jérémie. La « source A » contiendrait les oracles bruts de Jérémie, sans introduction ni conclusion. Ces pas-

---

23 D.F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1894. Voir spécialement dans l'introduction les pages XIX-XXXIV.

24 D. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, Tübingen - Leipzig 1901.

25 D.B. DUHM, *Das Buch Jeremia,* p. XXII.

26 S. MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiana 1914.

sages seraient un écho assez exact de la prédication du prophète telle qu'elle pouvait être entendue par ses contemporains. L'essentiel de ces oracles se trouve dans les chapitres 1 à 25. Il s'agit surtout de pièces en vers de rythme varié, souvent introduites par la formule "Ainsi parle le Seigneur". Les confessions de Jérémie qui font objet de notre étude sont classées dans ce groupe. Dans la « source B » se trouvent les passages de type biographique que l'on peut lire dans les chapitres 19-20, 26-29 et 34-44. La rédaction de ces passages est attribuée à un rédacteur (R^B) qui les auraient rédigés entre 580 et 480. On y trouve beaucoup de détails et souvent une datation précise de l'événement relaté. La « source C » contient surtout des discours en prose du livre, stéréotypés, de style assez monocorde. Mowinckel note plusieurs rapprochements entre ces discours et les écrits de tradition deutéronomiste. Sont inclus dans ce groupe les chapitres 7, 11, 18, 21, 24-25, 32, 34-35, 44. Ces passages auraient été rédigés par un rédacteur R^C vers 400 av. J.-C., à Babylone ou éventuellement en Palestine. Quant à la « Source D », elle contiendrait les oracles de salut (Jr 30-31). Leur provenance et leur date ne sont malheureusement pas précisées. Les oracles contre les Nations constituent un ensemble littéraire important qui devrait permettre d'expliquer les derniers ajouts au livre.

Ce modèle exercera une influence évidente sur les recherches ultérieures. La « source A » ne pose pas de problème particulier à la critique qui s'accorde à y voir un exact écho de la prédication de Jérémie et fait donc remonter ces textes au prophète lui-même. La « source B » pose plus de problèmes. L'hypothèse de Mowinckel selon laquelle cette partie biographique serait due à une école égyptienne environ un siècle après la mort de Jérémie est pratiquement abandonnée. On y voit plutôt le travail de Baruch, le secrétaire et l'intime de Jérémie. D'autres exégètes pensent qu'il est impossible d'identifier l'auteur de cette biographie à Baruch et préfèrent parler du "biographe" sans chercher à l'identifier. Une autre hypothèse conteste le caractère biographique de ces passages et propose d'y voir des récits édifiants circulants dans les cercles traditionalistes proches de la pensée de Jérémie. Le but ne serait pas de faire une histoire du prophète, mais d'interpréter des événements de sa vie à la lumière de ce qui est effectivement arrivé à Jérusalem.[27] On peut néanmoins retenir l'hypothèse la plus classique: un travail rédactionnel de base assuré par Baruch, avec probablement un travail rédactionnel secondaire plus tardif. La « source C » pose encore plus de problèmes, car il faut pouvoir rendre compte des analogies entre ces textes et le style caractéristique de la tradition deutéronomique. En effet,

---

[27] Cf. E.W. NICHOLSON, *Preaching to the Exiles . A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremia,* Oxford 1970.

ainsi que le note T. Römer,[28] le fait de découvrir des « tournures dtr (dans le livre de Jérémie) ne permet pas de postuler l'existence d'une seule rédaction dtr cohérente et englobante au sein du livre. » Il faut donc expliquer pourquoi certains passages de Jérémie ressemblent au style deutéronomiste sans toutefois lui être identiques. Une voie médiane consiste à reconnaître que ces passages en prose sont bien l'écho de la pensée du prophète, mais à travers un processus de relecture qui cherche à actualiser le prophète pour de nouveaux lecteurs au temps de l'exil. Les refrains stéréotypés en prose ont en quelque sorte des prototypes dans les sections en vers. Le travail de relecture dans les cercles "jérémiens" ne serait alors pas une trahison mais un développement de la pensée du prophète, même si parfois ils contribuent plus à l'obscurcir qu'à l'éclairer. Il n'est pas impossible que ce soient les mêmes cercles qui sont à l'origine de l'histoire deutéronomique, ce qui expliquerait alors les ressemblances. Les différences viendraient de ce que ces cercles se fondent d'abord sur les oracles de Jérémie et pas sur leur propre pensée.

Revenant, vingt ans plus tard, sur le travail de Duhm, H. St. Thackeray[29] sera le premier à avancer la théorie de deux traducteurs différents du livre de Jérémie. Le premier aurait, selon lui, traduit les chapitres 1 à 29 et le second la suite, surtout les oracles contre les nations. Les expressions τάδε λέγει κύριος et οὕτως εἶπε κύριος, formules prophétiques d'introduction de l'oracle employées de manière récurrente respectivement dans la première et dans la seconde partie du livre de Jérémie, permettent d'identifier les deux différents traducteurs. Ce constat jette les jalons de la division du livre de Jérémie en deux parties, une subdivision qui sera ensuite adoptée avec plus ou moins d'unanimité par les chercheurs postérieurs.

E. Tov[30] s'appuiera du reste sur cette thèse de H. St. Thackeray à laquelle il apportera une légère modification : pour E. Tov en effet, au lieu de parler d'une activité de deux traducteurs différents, il serait plus judicieux de parler de traducteurs-réviseurs. Un traducteur se permettrait difficilement d'introduire des modifications substantielles au texte qu'il traduit;

---

28 T. RÖMER, « Jérémie », in : T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et fides 2004, 352.

29 H.St. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, London 1923.

30 E. TOV, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch* : a Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1,1–3, 8 (HSM 8), Missoula/ Montana 1976.

tandis qu'un réviseur[31] peut effectivement « refaire » la structure et la disposition de certaines parties du texte, selon les motivations idéologiques ou théologiques qui l'animent.

W. Rudolph[32] considère la LXX comme étant la traduction ancienne la plus susceptible d'aider à reconstituer le texte hébreu originel. Si, comme tous les autres commentateurs de Jérémie, il reconnaît les différences qui caractérisent les deux formes textuelles, il estime néanmoins que ce n'est pas la LXX, mais bien plutôt le TM, qui reflète le mieux le texte hébreu originel : « Aber leider ist LXX kein gebrauchsfertiges Instrument der Kritik, einmal ist mit innergriechischen Schreibfehlern stärker zu rechnen, als man früher annahm (…), und dann hat LXX des öfteren bald mit Absicht, bald aus Missverstehen frei übersetzt, so dass der frühere (noch in BH^2 vielfach geübte) Brauch aufzugeben ist, den griechischen Wortlaut naiv ins Hebräische zu übersetzen und den so gewonnenen Text als die hebräische Vorlage von LXX auszugeben. Die hebräische Vorlage von LXX steht dem heutigen TM viel näher, als man früher dachte; vollends in LXX und TM zwei verschiedene „Rezensionen" zu sehen (Movers u.a.) geht nicht an. »[33]

Cette position sera aussi celle adoptée par W. McKane[34] ; quant à W.L. Holladay, la démarche qu'il adopte dans son commentaire sur Jérémie[35] s'inscrit dans cette logique qui considère la LXX comme un témoin utile à la critique textuelle. Nous pensons pouvoir faire le même constat au sujet des travaux de D. Barthélemy.[36] C'est avant tout le texte hébreu massorétique qui lui sert de base à la discussion des cas textuels qu'il étudie, la LXX n'étant utilisée que comme un témoin textuel important parmi d'autres.

---

[31] On parle parfois aussi de rédacteur. Pour plus d'explications sur la différence entre traducteur, réviseur et rédacteur, cf. J.-L. SKA, « A Plea on Behalf of Biblical Redactors* », *ST* 59 (2005) 4-18.

[32] W. RUDOLPH, *Jeremia*, Tübingen 1968. Voir spécialement les pages XXII-XXIII.

[33] W. RUDOLPH, *Jeremia*, p. XXII.

[34] W. MCKANE, *Critical and Exegetical Commentary on JEREMIAH*, vol.I, Edinburgh 1986. Voir p. xvii : «The intention is not to assert that the correct explanation of all these examples is that the Hebrew Vorlage of Sept. was a text shorter than MT, although I have concluded that, in general, this is the right approach. Nevertheless, every example has to be considered on its own merits, and the possibilities of abridgement or accident are not to be excluded in any consideration of the shorter Greek text.»

[35] W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 1*. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1-25 (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press 1986.

[36] D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie Lamentations (OBO 50/2), Fribourg-Suisse/Göttingen 1986.

Les travaux effectués sur le livre de Jérémie présentent, de manière générale, comme acquis le fait que les deux formes textuelles contiennent des divergences morphologiques et littéraires importantes. En même temps l'hypothèse d'une grande proximité entre le texte de la LXX et son modèle hébreu tend à devenir une certitude, surtout chez les commentateurs qui ont eu à se consacrer de manière approfondie à l'étude du rapport entre les deux formes textuelles. Néanmoins, la question qui se pose encore et qui tarde à mettre d'accord les tenants de cette approche est surtout celle de la priorité d'une des deux recensions et de l'explication des raisons qui ont conduit à la rédaction d'une autre recension. Cette question, ou plutôt la réponse à cette question est importante parce qu'elle donne un sens ou, mieux, elle oriente toute la démarche historico-critique. En tout cas, elle permet d'ouvrir une fenêtre sur le monde de Jérémie et surtout sur la portée herméneutique et théologique de son livre.

Si l'approche paléographique peut être d'un soutien inestimable dans l'entreprise de déchiffrement et de datation de fragments textuels de taille plus réduite, la difficulté demeure lorsqu'il s'agit d'ensembles textuels ou d'unités littéraires plus amples. Plus précisément, la question du rapport entre deux formes textuelles anciennement reconnues et stabilisées est inéluctable. La voie exégétique habituelle permet-elle d'apporter des éléments de réponse à cette problématique du déchiffrement et de la datation de ces ensembles textuels qui présentent une structure et une disposition différentes dans les deux formes textuelles ? En effet, face à la « dispersion » et à l'apparente incohérence du livre de Jérémie, la question de la méthode à adopter pour tenter de rétablir « le monde du texte » sera cruciale. La plupart des études publiées vont dès lors s'engager dans la recherche de « visées rédactionnelles », car, comme l'affirme P.-M. Bogaert, « disposer de telle manière ou de telle autre la matière d'un livre et plus encore changer sa disposition comporte en soi un message. »[37]

La méthode privilégiée sera dès lors celle d'une approche par sections du texte ou par thèmes, sur lesquels il s'agira de déployer toutes les ressources de la critique textuelle et littéraire, pour enfin proposer une esquisse chronologique de son développement qui soit acceptable. P.-M. Bogaert est sans aucun doute un des pionniers de cette approche. Ses nombreuses études[38] vont toucher plusieurs secteurs ou passages du livre de

---

[37] P.-M. BOGAERT, « Les deux rédactions du livre de Jérémie », 371.

[38] P.-M. BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie*. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission (BETL 54), Leuven 1997[2]. Cf. surtout les contributions suivantes : « De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie », 168-173 ; « Les mécanismes rédactionnels en Jer 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments », 222-238. « Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une

Jérémie. La visée reste presque la même partout: démontrer que la LXX est le témoin d'une forme textuelle plus courte et plus ancienne que celle dont atteste le TM, qui lui-même présente toutes les caractéristiques d'une relecture et d'une réactualisation du texte court. P.-M. Bogaert en est convaincu : « les différences importantes (entre les deux formes textuelles en question), résultent d'une refonte unique ancienne (IIIe siècle av. J.-C.) de la rédaction courte. »[39] En d'autres termes, il est évident pour Bogaert que le texte hébreu court (lu par la LXX) a « été réorganisé et augmenté en une seule campagne littéraire en fonction de quelques grandes orientations, théologiques et autres, visant à actualiser les oracles du prophète. »[40] P.-M. Bogaert est néanmoins conscient du caractère inaccompli de tout essai de datation. S'il le propose, c'est pour qu'il provoque un débat constructif, susceptible d'apporter d'éventuelles améliorations.

Certaines contributions de A. Schenker s'inscrivent aussi dans cette ligne de recherche. Dans un article publié en 1992, A. Schenker[41] s'intéresse aux mutations de la figure de Nabuchodonosor, ainsi qu'elles s'effectuent dans les deux éditions du livre de Jérémie. Grâce à cette étude comparative entre certains chapitres de la forme courte (LXX) et ceux de la forme longue (TM), A. Schenker se penche davantage sur le système de datation employé surtout dans les chapitres 25, 27 et 28. Ceci lui permet de confirmer le caractère « secondaire » du texte long (TM).[42]

---

datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie », in : *La Vie de la Parole*. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot professeur à l'Institut Catholique de Paris, Paris Desclée 1987, 139-150. « URTEXT, texte court et relecture : Jérémie XXXIII 14-26TM et ses préparations », *SVT* 43 (1991) 236-247. « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », 363-406. « La liste des nations dans l'oracle de la coupe (Jr 25,16-26) : Juda, les peuples voisins et les grandes puissances », in : D. BÖHLER, I. HIMBAZA, P. HUGO (éds.), *L'Écrit et l'Esprit*. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian SCHENKER (OBO 214), Fribourg-Suisse/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandehoeck & Ruprecht, 2005.

39 P.-M. BOGAERT, « Les deux rédactions du livre de Jérémie », 363.

40 P.-M. BOGAERT, « Les deux rédactions du livre de Jérémie », 372.

41 A. SCHENKER, « Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen », *RB* 89 (1982) 498-527. Cet article sera repris dans A. SCHENKER, *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien (OBO 103), Fribourg-Suisse/Göttingen, Editions Universitaires/Vandehoeck & Ruprecht, 1991, 136-165.

42 A. SCHENKER, « Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht», p. 525-526 : « Die MT-Rezension des Jeremiabuches charakterisiert auf besondere Weise das Verhältnis von Jer 27 und 28, zuerst mit Hilfe einer spezifischen Chronologie: Jer 27 stammt aus dem Jahr 609 (Anfang der Regierung Jojakims), während Jer 28 aus den ersten Jahren Zidkijas stammt (zwischen 597 und 594). Dadurch erscheint die Botschaft

Or, c'est dans une autre étude publiée en 1994[43] qu'il aborde plus directement et plus clairement la question de la datation de la rédaction longue du livre de Jérémie. Mais la méthode est la même : il fait une étude comparative ou synoptique de textes choisis, dans l'espoir d'en dégager une proposition de datation acceptable de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie. Les observations faites sur certains passages - surtout dans le « livret de la consolation » (Jr 30-31) - révèlent une orientation ou un renvoi à des événements historiques réels qui se situeraient au temps des premiers Maccabées. Ce constat permet de proposer une datation de la rédaction longue (TM) autour de 140 av. J.-C. Car, selon A. Schenker, « cela supposerait une relecture de Jr 30-31 à cette époque. On aurait compris ces chapitres comme l'annonce prophétique de la libération maccabéenne. La rédaction longue de Jérémie serait née en ce moment historique et dans la conviction qu'une intervention divine était à l'œuvre dans la libération acquise par les premiers Hasmonéens, et que le livre de Jérémie annonçait en fait cette intervention de Dieu, notamment en Jr 30 et 31. »[44]

L'article de A. Schenker est, en fait, une sorte de mise au point[45] qui suit la publication, par Y. Goldman[46], d'un ouvrage dans lequel l'auteur s'interroge sur le rapport entre le texte long (TM) et le texte court de la version grecque (LXX). Même si cette question relève avant tout de l'histoire du texte ou de l'histoire littéraire du livre, Y. Goldman l'aborde en optant pour une méthode fidèle à la démarche de la critique textuelle. Jr 25-33 constitue le champ principal de son investigation. Après avoir précisé les rapports chronologiques entre les deux formes du livre de Jérémie,

---

Jeremias in 28 als durch eine über zwölfjährige Geschichte bestätigt, sodass Chananjas Widerspruch gegen Jeremia umso verstockter ist. Dieses chronologische Verhältnis zwischen Jer 27 und 28 ist sekundär im Vergleich zum Verhältnis der beiden Kapitel in der LXX-Fassung, wo die Kapitel ein mehr oder weniger locker zusammenhängendes Diptychon bilden, da sie das gemeinsame Thema des Joches verbindet. » Ceci vaut aussi pour Jr 25,1-14, « denn die Ausrichtung des Abschnittes auf den König von Babylon, sein Volk und sein Land zerstört in MT eine symmetrische Struktur, die in LXX klar erkennbar ist (VV. 9-11) ». Cf. p. 526, § 4.

43 A. SCHENKER, « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers hasmonéens ? », *ETL* 70 (1994) 281-293.

44 A. SCHENKER, « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers hasmonéens ? », p. 292-293. Cf. surtout A. SCHENKER, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten*. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel (FRLANT 212), Göttingen 2005. Cette récente étude reprend et clarifie la problématique du rapport et de la proposition de datation des deux formes textuelles du livre de Jérémie.

45 L'article de P.-M. BOGAERT (« Le livre de Jérémie en perspective ») que nous avons déjà cité, vient après cette mise au point.

46 Y. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie (OBO 118), Fribourg-Suisse/Göttingen 1992.

l'auteur met en lumière la manière dont le TM procède dans sa rédaction et aussi ses tendances à amplifier le texte. Y. Goldman croit trouver les raisons de ces amplifications dans une idéologie qui consiste à vouloir à tout prix défendre la restauration de la royauté davidique, à légitimer le discours politique des prophètes ; une telle tendance est, selon l'auteur, justifiée par le fait du retour d'exil des judéens de Babylone. Dans le fond, il s'agit en fait d'un conflit à caractère politique et idéologique : quelle place faut-il désormais accorder aux institutions traditionnelles dans l'histoire postexilique de Juda ? Tel est l'enjeu rédactionnel majeur (de cette partie) du livre de Jérémie.

Le regard sur cet ensemble cohérent du livre de Jérémie conduit Y. Goldman à proposer une datation assez précise de la forme massorétique du livre, sous Zorobabel, à l'époque des prophètes Aggée et Zacharie, c'est-à-dire au VIe siècle av. J.-C, peu après la fin de l'exil babylonien.

K. Schmid s'intéresse, quant à lui, à la question de la composition (la rédaction) et du développement du livre de Jérémie. Dans une monographie publiée en 1996,[47] cet auteur estime que l'histoire de la rédaction de Jr 30-33 devrait pouvoir ouvrir la voie à la reconstitution de la rédaction de l'ensemble du livre de Jérémie. Son livre comprend quatre sections : Après les discussions habituelles sur l'état de la recherche dans l'étude du livre de Jérémie, K. Schmid examine l'histoire de la rédaction de Jr 30-33 ; il éclaire, ensuite, la question de la rédaction et de la réception de Jr 30-33 à la lumière de la lecture de quelques autres passages du livre. Il montre, enfin, comment les étapes successives de la composition du livre représentent autant de changements dans la conception de l'histoire.

Selon Schmid, l'expansion du livre ne peut pas se comprendre si on ne s'arrête qu'aux ajouts rencontrés au niveau de petites unités textuelles isolées. Il faut plutôt les saisir comme une série de retouches rédactionnelles qui s'effectuent sur l'échelle de l'ensemble du livre et qui visent sciemment à l'ouvrir et à l'étendre aux futurs lecteurs. Cette approche permet à Schmid de proposer une datation des différentes étapes de la rédaction et de la transmission du livre de Jérémie. Selon cette théorie, les confessions de Jérémie qui sont l'objet de notre étude, auraient été ajoutées assez tardivement, c'est-à-dire, dans la seconde moitié de l'époque perse.[48] Les plus anciens noyaux du livre (Jr iv-vi ; Jr viii-x) ont conduit à des ajouts d'ordre

---

[47] K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches : Untersuchungen zur Redaktion – und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches*, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn, 1996.

[48] K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches,* p. 344-145.

théologique, donnant ainsi naissance au livre de jugements et de lamentations (Jr i ; ii-xxiii ; xlvi-li)[49]

Il est heureux de constater que cette question autour de la datation des différentes recensions du livre de Jérémie ne peut, aujourd'hui, être close. Tous ceux qui y ont travaillé en sont convaincus . P.-M. Bogaert, le premier, estime que « la question de la date doit rester ouverte » même si cela « n'interdit pas les préférences. »[50] A. Schenker reconnaît qu'il « n'existe pas d'arguments certains pour résoudre la question de la date de la recension longue de Jérémie. » Et d'ajouter : « Il faut se contenter d'indices convergents. Un certain nombre de tels indices peut incliner la balance dans un sens, et s'il est possible d'expliquer d'autres indices, apparemment divergents, en harmonie avec les indices convergents, on est en droit de parler d'une probabilité chronologique plus ou moins grande. »[51] Y. Goldman est prêt à revoir sa datation et à la placer à une époque un peu plus récente.[52]

Or, malgré cette quasi-certitude au sujet du rapport (situation chronologique et longueur) entre les deux formes textuelles du livre de Jérémie, cette thèse est, on s'en doute bien, loin de rencontrer l'assentiment de tous ceux qui s'intéressent au livre de Jérémie. Nous avons déjà eu à évoquer la position de G. Fischer qui tient pour une pure spéculation la théorie selon laquelle la LXX serait un texte bien meilleur que le TM, et qu'elle serait même basée sur un modèle hébreu différent de celui du TM.[53] D'autres chercheurs partagent aussi cet avis.[54] Aussi, pour expliquer le fait que la LXX est plus courte que le TM, D.N. Freedman et J.R. Lundbom[55] évo-

---

49 K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches,* p. 330 ss.

50 P.-M. BOGAERT, « Les deux rédactions du livre de Jérémie », p. 365.

51 A. SCHENKER, « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers hasmonéens ? », 282.

52 Y. GOLDMAN, « Le Seigneur est fidèle à son Alliance », in : A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament*, Genève (Le Monde de la Bible 52), Labor et Fides 2005, p. 199-219. « Je crois donc qu'il faut tenir une datation haute pour ce qui est de la plus grande partie de la version longue, proche de celle que j'ai proposée en 1992. Je dis proche, car le fait que le rédacteur ne rencontre apparemment plus d'opposition au culte du sanctuaire, lequel sert plutôt de point d'appui à ses arguments, cela me pousserait aujourd'hui à placer la rédaction à une époque un peu plus récente. » Cf. p. 217.

53 Cf. aussi G. FISCHER, « Zum Text des Jeremiabuches », *Bib* 78 (1997) 305-328.

54 Cf. A. ROFÉ, « The arrangement of the Book of Jeremiah », *ZAW* 101 (1989) 390-398; Idem, «The Name YHWH SEBA'OT and the shorter Recension of Jeremiah », in: R. LIWAK, S. WAGNER (Hg), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* Festschrift für S. Herrmann zum 65. Geburtstag), Stuttgart 1991, 307-315.

55 D. N. FREEDMAN et J. B. LUNDBOM, « Haplography in Jeremiah 1-20 », *ErIsr* 36 (1999) 28-38.

quent-ils l'haplographie qui est une erreur scribale assez courante. Dans leur article, les auteurs donnent d'abord la définition de l'haplographie : elle est l'omission par un scribe d'une ou de plusieurs lettres, d'un ou de plusieurs mots, d'une ou de plusieurs lignes d'un texte original. Ils abordent ensuite la question de la différence de longueur de certains textes dans la Bible hébraïque et dans la Septante, pour enfin montrer qu'il ne s'agit ni plus ni moins que d'un phénomène d'haplographie. Pour illustrer leurs propos, ils relèvent dans Jr 1-20 soixante cas d'haplographie ; selon eux, le texte de la Septante de Jérémie a perdu soixante groupes de lettres, mots ou lignes par rapport au texte de la Bible hébraïque, voilà pourquoi elle est plus courte que le texte hébreu.

C'est surtout dans son commentaire du livre de Jérémie que J.B. Lundbom[56] développe sa pensée sur la qualité du texte grec ; selon lui elle n'est qu'une traduction qui, en tant que telle, contient beaucoup d'erreurs scribales. La plus importante d'entre elles est l'haplographie, qui consiste en des omissions soit par *homoeoteleuton*, soit par *homoeoarcton*. Lundbom en dénombre 50, rien que dans les vingt premiers chapitres du livre de Jérémie, contrairement à Janzen qui n'en compte que 13. Sa conclusion est dès lors sans équivoque : «It seems clear that a fresh look needs to be taken at the LXX omissions in Jeremiah (Soderlund 1985: 193-202; Sharp 1997), for it is simply not the case – in chaps. 1-20, at least – that the shorter LXX text is better than MT (Fischer 1997), whatever the case may be in Samuel, where the Qumran evidence points in a different direction ». Et comme pour donner plus de consistance à son argumentation sur l'état textuel de la LXX, Lundbom affirme : «It should also be remembered that the short Jeremiah text at some point was rejected by the Rabbis in favor of the longer proto-MT. » L'opinion des Rabbis suffit-elle pour fonder une démarche scientifique ?

H.-J. Stipp soutient une position intermédiaire et plaide quant à lui pour un développement parallèle des deux types textuels : « In dieser Sicht stellen sich Jer*AlT* und Jer*MT* als Produkte zweier Textüberlieferungsstränge dar, die von einem gemeinsamen Ahnen abstammen und innerhalb derer ganz unterschiedlich intensive Weiterentwicklungen abgelaufen sind. Während im alexandrinischen Arm bis zum Augenblick seiner Bezeugung durch Jer*G** neben diversen Beschädigungen nur sporadische Eingriffe stattfanden, hat man im masoretischen Zweig den Text noch ausgiebig umgestaltet. Eigene Erfahrungen haben auch mich veranlasst, dieses Modell zu übernehmen. Deshalb erscheint nun der Zeitpunkt gekommen für

---

[56] J. B. LUNDBOM, *Jeremiah 1-25* (Anchor Bible), New-York 1999. Les deux citations que nous donnons ici se trouvent à la p. 62.

Versuche, zusammenfassend die Eigenart der masoretischen Sonderlesarten und die Motive ihrer Entstehung zu beschreiben. Dieselbe Aufgabe stellt sich für die sekundären Entwicklungen im alexandrinischen Arm der Texttradition, auch wenn ihr Umfang ungleich bescheidener ist. »[57]

1.4 Jérémie à Qumrân

Les découvertes faites à Qumrân et dans le désert de Juda apportent une contribution de valeur inestimable à l'ensemble de la discussion sur le rapport entre les deux formes textuelles. Plus précisément, c'est la découverte, puis la publication de quelques fragments hébreux trouvés dans la grotte 4 de Qumrân qui fait renaître l'intérêt pour l'étude critique du texte grec de Jérémie.

Si dans cette grotte 4 on avait aussi trouvé un fragment plus ancien, 4QJer[a], dont les traits textuels présentent une relative similitude avec le TM, c'est bien le fragment dénommé 4QJer[b] qui attirera davantage l'attention de ceux qui s'intéressent à la forme grecque du livre de Jérémie. Sur ce fragment, on peut encore reconnaître les fins de lignes de Jr 9,22 à 10,18. Il révèle que ce manuscrit, et cela en accord avec la LXX, lisait le verset 5 après le verset 9 et ne connaissait pas les versets 6-8 et 10.

Dans une thèse publiée en 1973, J. G. Janzen[58] reprend de manière plus systématique cette problématique initiée par (son maître) F.M. Cross[59] et lui donne un développement plus convaincant. J. G. Janzen présente les fragments jérémiens de la grotte 4 en deux groupes : 4QJer[a], daté vers 200-175 av. J.-C, et 4QJer[b], qui est un fragment moins ancien. Il note que le premier fragment (4QJer[a]) porte les particularités du TM, tandis que le second (4QJer[b]) est plus proche de la Septante.[60]

---

57 H.-J. STIPP, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches* (OBO 136), Freiburg-Schweiz 1994. Cf. spécialement les p. 4-5.

58 J. G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Harvard 1973.

59 F.M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran,* 3rd ed, Sheffield, Academic Press 1995. La première edition de cet ouvrage date de 1958.

60 Cf. J. G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Harvard 1973, 173 : « The interest for this study is chiefly in the textual position of the Qumrân manuscripts in relation to M on the one hand and G on the other. Since, as will be quickly seen, the text type of the two manuscripts is quite unambiguous, there is no need for extended discussion beyond the textual notes. One general comment may be made here: When the reader considers how the readings of 4QJer[b] agree with G in ways which quintessentially characterize the divergence of G from M, and if the reader extrapolates from the extant fragments of 4QJer[b] to a consideration of what the manuscript as a whole must have been like, then he should be left in little doubt that G is emphatically, even if not perfectly, a witness to a short Hebrew text of the Book of Jeremiah.»

E. Tov va lui aussi se pencher sur ce dossier de fragments. Aussi va-t-il publier,[61] avec planches, des fragments inédits (4QJer[c]) proches du TM. Quant au fragment 4QJer[b], ainsi désigné par Janzen, E. Tov propose de le subdiviser en trois différents fragments : 4QJer[b] (Jr 9,22 – 10,18), 4QJer[d] (Jr 43, 3-9) et 4QJer[e] (Jr 50, 4-6). La disposition graphique des lignes sur les rouleaux, la différence d'écriture entre fragments constituent, selon Tov, autant de raisons de voir en ces fragments l'œuvre de mains (scribes) et de pensées différentes.[62]

En ce qui concerne la datation de ces différents fragments, on sait aujourd'hui que l'un d'eux (4QJer[a]), découvert à Qumrân, porte une datation assez haute (200-175 av. J.-C.). Ce fragment serait, aux côtés de 4QSam[b] (275-250 av. J.-C.) et 4QExod-Lev[f] (275-250 av. J.-C.), un des plus anciens spécimens de textes trouvés à Qumrân[63]. Quant à la datation des fragments 4QJer[b] et 4QJer[d], E. Tov[64] renvoie aux travaux et avis de deux experts en paléographie (Madame A. Yardeni et E. Puech) qui proposent respectivement la première moitié du second siècle avant J.-C. et l'époque hasmonéenne.[65] Le type d'écriture du fragment 4QJer[c] conduit E. Tov à proposer sa datation à l'époque hérodienne : «The manuscript is written in a semiformal hand, perhaps of the early Herodian period, and thus dating to approximately the latter part of the first century BCE. »[66]

---

61 E. Tov, *Qumran Cave 4*, X. The Prophets (DJD XV), Oxford, Clarendon Press, 1997. Cf. aussi E. Tov « 4QJer[c] (4Q72) », in: G. J. Norton, S. Pisano (eds), *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70[th] Birthday (OBO 109), Fribourg-Suisse/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

62 E. Tov, « Three Fragments of Jeremiah from Qumran Cave 4 », *RevQ* 15 (1992) 531-541. « Our own view is that fragments 1 (4QJer[b]) and 2 (4QJer[d]) were written by different scribes, and fragment 3 (4QJer[e]) probably by again a different one. » Cf. p. 531. L'adverbe *probably* indique que l'affirmation doit être nuancée.

63 Cf. E. Tov, *Qumran Cave 4*, X. The Prophets (DJD XV), Oxford 1997. Voir p. 150.

64 E. Tov, « The Jeremiah Scrolls from Qumran », *RevQ* 14 (1989) 189-206. « As I have no personal contribution to make to this area, I merely quote the views of experts in palaeography… Ms. Yardeni (see plate 2) assigns at least "b" and "d" to the first half of the second century B.C.E. E. Puech thinks about the Hasmonean period. » Cf. p. 197.

65 Cf. E. Tov, *Qumran Cave 4*, X. The Prophets (DJD XV), Oxford 1997, p.172: «This fragment (4QJerb) is dated to the first half of the second century BCE (see Tov, 'Jeremiah Scrolls', p. 197), although É. Puech (oral communication) dates the fragment to the Hasmonaean period. »

66 E. Tov, *Qumran Cave 4*, X. The Prophets (DJD XV), Oxford 1997, 182.

1.5 Objet, méthode et intérêt de cette étude.

Comme je l'ai dit dans l'introduction, l'objectif poursuivi dans cette étude est d'examiner le rapport entre la forme textuelle hébraïque en TM (texte massorétique) et la forme textuelle de la LXX (Septante) dans les confessions de Jérémie. Je n'ai pas connaissance aujourd'hui d'une autre étude comparative et critique des deux formes textuelles (TM et LXX), effectuée avec autant de minutie sur l'ensemble des confessions de Jérémie. Dans ce sens, cette étude peut donc permettre de tracer un bout important de chemin, dans cet immense chantier qu'est la recherche sur Jérémie.

La méthode pour laquelle j'opte et qui s'impose dans ce genre de démarche est une approche comparative directe des textes. Je vais donc soumettre les confessions à une étude synoptique et critique. Plus précisément, il s'agira d'examiner dans chaque verset les rapports, mot par mot, entre les deux formes textuelles. Pour faciliter ce regard scrupuleux et systématique sur le texte je présente, pour chaque confession, une synopse complète des deux formes textuelles avec leur traduction. Je fais ensuite quelques observations analytiques et techniques sur la syntaxe et la morphologie dans chaque verset de chacune des deux formes textuelles.

Cette démarche philologique n'a proprement de sens que si elle aboutit à une proposition de signification qui tienne compte des diversités décelées dans les deux formes textuelles. La troisième étape s'emploiera donc à proposer un essai d'explication et de compréhension de chaque verset, dans une perspective théologique. En effet, le travail de l'exégète ne manifeste son plus grand intérêt que lorsqu'il atteint le niveau de la recherche du sens. Même si la question herméneutique à proprement parler se situe à un niveau encore plus élevé, à savoir celui du contexte global du discours ou de sa référence, on peut tout de même noter que le niveau sémantique présente aussi un intérêt évident : il permet de relever des expressions dont une interprétation judicieuse contribue déjà (fût-ce en partie) à la clarification de la question du monde du texte (Sitz im Leben) ou de la référence du discours.

On le sait : ce qui caractérise le discours (langage) prophétique, c'est l'emploi abondant de l'image, l'allusion ou la métaphore. Dans Jr 11,19, par exemple, le prophète reprend les propos de ceux qui cherchent à mettre fin à ses jours : « נַשְׁחִיתָה עֵץ בְּלַחְמוֹ/ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ ». Les chercheurs et les traductions modernes ont du mal à s'accorder sur le sens et la traduction exacte de cette expression.[67] Déjà dans les deux formes

[67] Cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations (OBO 52), Fribourg-Suisse/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 568-569.

textuelles, cette expression ne dit pas la même chose. Les notes dans les apparats critiques[68] exacerbent davantage la difficulté et laissent sur la soif. A propos du terme ἄρτον (accusatif de ἄρτος, pain), Ziegler donne une leçon du *Codex Alexandrinus* (A[txt]) qui suggère de lire plutôt τον τράχηλον (*l'arrière du cou, la nuque*). Cette leçon fait-elle allusion à l'attelage, au joug en bois placé sur le cou des animaux qu'on utilise dans les travaux des champs ? S'il est clair qu'il s'agit ici d'une menace, la question reste posée de savoir quel est le lieu propre de cette expression. La détermination du vrai sens de la menace qui pèse sur Jérémie et de sa douloureuse expression telle qu'elle se fait entendre aux travers de toutes les confessions dépendra en partie d'une interprétation adéquate de nombreuses images, allusions et métaphores qui font le langage prophétique et jalonnent tout son livre.

On pourrait objecter et estimer qu'une telle approche ne permet pas d'avoir une vue unifiée sur l'ensemble des textes étudiés. J'en suis convaincu : c'est uniquement au terme de cette démarche conduite, comme je viens de le dire, pas à pas et avec une application particulière sur chaque verset, que l'on pourra laisser le texte dévoiler petit à petit son monde et son message.

Il nous restera alors à fonder plus solidement la question du rapport de priorité de l'une des deux formes textuelles par rapport à l'autre grâce à une étude plus approfondie de certaines divergences rencontrées dans le texte des confessions, et à voir si ces divergences peuvent nous permettre d'identifier et de définir leur fonction heuristique.

1.6 Définition et histoire de la recherche sur les confessions de Jérémie

Par « confessions de Jérémie », on entend les passages où le prophète s'adresse à la première personne au Seigneur, et où celui-ci lui répond également à la première personne, dans un dialogue où aucun autre protagoniste n'intervient directement. Selon le découpage usuel que nous suivrons dans cette étude, ces passages sont au nombre de 5 (Jr 11,18-12,6 ; 15,10-21 ; 17,12-18 ; 18,18-23 et 20,7-18) et ils se situent entre les chapitres 11 et 20. Il faut noter que ce découpage ne rencontre pas l'assentiment de tous les chercheurs[69] qui estiment qu'il faut élargir les confessions à tous les

---

[68] Cf. RUDOLPH pour la BHS et J. ZIEGLER, *Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae* (VTG XV), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1957, 208.

[69] Cf. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, Philadelphia 1986. Holladay explique son choix et fait mention des exégètes qui proposent d'inclure dans la liste des confessions tous les autres passages (Jr 4,19-21 ; 8,18-23 ; 10,19-23 ; 13,17 ; 14,17-18 ; 23,9) où Jérémie exprime ses émotions et son état d'âme envers Dieu et en faveur de son peuple. Cf. p. 358.

autres passages, surtout aux chapitres 2, 6, 7 et 10, où Jérémie, la communauté des croyants (cf. Jr 10,19-21), voire Dieu lui-même (cf. Jr 9,1), expriment leur plainte et leur état d'âme. Cet élargissement a l'avantage de préciser le contexte de vie dans lequel ces textes ont pu voir le jour et de mettre Jérémie en rapport avec ses coreligionnaires et avec Dieu lui-même. En ce qui concerne Dieu, son questionnement sur l'attitude du peuple commence déjà en Jr 2, même si le ton y est surtout celui de la confrontation. Dieu constate que son peuple s'éloigne de plus en plus de lui (cf. v.2.5) ; il s'interroge pour tenter de comprendre les raisons d'une telle attitude (cf. v.5, 11, 14, 18, 23, 29, 31). Quant à Jérémie, il semble que sa plainte ne commence pas qu'en Jr 11,18, mais bien dès les premiers moments de sa rencontre avec Dieu. L'expression « Ah ! Seigneur Dieu » (cf. Jr 1,6 ; 4,10 ; 14,13 ; 32,17) que l'on rencontre souvent chez Jérémie n'est-elle pas la caractéristique par excellence de la plainte ? En Jr 4,10, par exemple, le reproche adressé à Dieu est sans équivoque : Jérémie y accuse Dieu d'avoir trompé le peuple. On retrouve la même tonalité de la plainte dans Jr 6,10-11c ; 8,18-19a.21-23. Tous ces passages constituent l'environnement dans lequel les confessions à proprement parler demandent à être enracinées.

Parce qu'il est impossible, dans les limites de cette étude, de présenter tous les textes où il est question de plainte, je me concentrerai surtout sur les cinq passages des confessions ainsi que je viens de les définir plus haut. Ces passages ont déjà fait l'objet de plusieurs études.[70] Si c'est à J. Skinner[71] que l'on attribue la 'paternité' de l'expression « confessions de Jérémie », lui-même s'étant inspiré de « confessions » dans le sens augustinien du terme, l'école de la *Formgeschichte*[72] fut néanmoins la première à attirer l'attention sur un certain nombre de textes qui exprimaient spontanément des sentiments personnels de Jérémie. H.G. Reventlow,[73] tout en considérant les confessions comme étant des paroles prononcées par Jérémie lui-

---

70 Pour une liste plus ou moins exhaustive des études sur les confessions, cf. J. VERMEYLEN, « Essai de Redaktionsgeschichte des 'Confessions' de Jérémie », in : P.-M. BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie* (BETL 54), Leuven 1981, 239. Empressons-nous cependant de noter que plusieurs de ces études sont menées uniquement sur la base du texte hébreu massorétique.

71 J. SKINNER, *Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge, Cambridge University 1922. Cf. surtout le chapitre XI: Individual Religion – The Inner Life of Jeremiah, 201-230.

72 Cf. W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia* (BZAW 32), Giessen 1917. Il identifie dans le livre de Jérémie de très nombreux points de contact verbaux et stylistiques qui permettent de faire un lien entre ces textes où Jérémie exprime ses sentiments personnels et certains psaumes de lamentation individuelle et aussi le livre de Job.

73 H.G. REVENTLOW, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh 1963.

même, estime cependant qu'elles n'expriment pas les sentiments personnels du prophète. Selon lui, le prophète, en tant que médiateur entre Dieu et le peuple, s'inspire tout simplement de formes traditionnelles du culte.

A l'opposé de cette conception qui attribue à Jérémie lui-même les paroles des confessions, se trouvent les études[74] qui estiment qu'on ne peut pas prouver que ces paroles sont de Jérémie lui-même. Selon les tenants de cette option, les confessions sont une relecture de la destinée du prophète, en tant qu'elle rappelle l'exemplarité de celle du juste souffrant.

Mais comment expliquer la grande disparité et l'hétérogénéité qui caractérisent le texte des confessions ? C'est pour rendre compte de cette apparente incohérence du texte des confessions que certains autres chercheurs[75] y appliquent l'histoire de la rédaction (Redaktionsgeschichte). Ils arrivent à la conclusion que le texte primitif des confessions serait de Jérémie lui-même et il est le reflet des sentiments du prophète ; ce texte primitif aurait par la suite subi des retouches rédactionnelles (additions ou transpositions).

Comme on le voit, les exégètes semblent ne pas se mettre d'accord sur la fonction et la portée herméneutique de ces confessions. Si certains n'y voient qu'une exhibition des états d'âme ou de la psychologie du prophète et leur attribuent une fonction structurante en les faisant entrer « dans la courbe biographique générale du livre »[76], d'autres ne voient dans ces textes que des formules liturgiques empruntées au monde du culte et de la célébration liturgique ; d'autres encore les considèrent comme étant le patrimoine littéraire d'une communauté des croyants, qui relit son histoire à la

---

74 Cf. A.H.J. GUNNEWEG, « Konfessionen oder Interpretation im Jeremiabuch », *ZTK* 67 (1970) 395-416. P. WELTEN, « Leiden und Leidenserfahrung im Buch Jeremia », *ZTK* 74 (1977) 123-150. Ces deux articles sont cités par J. VERMEYLEN, « Essai de Redaktionsgeschichte des „confessions" de Jérémie », 241.

75 Cf. E. GERSTENBERGER, « Jeremiah's Complaints », *JBL* 82 (1963) 393-408. F.D. HUBMANN, *Untersuchungen zu den Konfessionen*. Jer 11,18-12,6 und Jer 15,10-21 (FB 30), Würzburg 1978.

76 P.-M. BOGAERT, « Vie et Parole de Jérémie selon Baruch », in : E. BIANCHI, V. FUSCO, B. STANDAERT e AA. VV. (ed.), *La Parola edifica la comunità*. Liber amicorum offerto al padre Jacques DUPONT in occasione del suo 80° compleanno e del 60° anniversario di professione monastica, Edizioni QIQAJON (1996), 15-29. Cf. aussi T. RÖMER, « Jérémie », in : T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, 245-358 : « On trouve en effet dans ce livre un certain nombre de complaintes, dans lesquelles le prophète fait part de ses doléances quant à son ministère. Ces lamentations, qui ressemblent aux complaintes de Job, constituent une particularité à l'intérieur des livres prophétiques. Plus généralement, ce phénomène doit être rapproché d'un autre trait distinctif du livre, à savoir le grand nombre de textes relevant du genre 'biographique', qui relatent en détail la vie du prophète et les événements contemporains de la destruction de Jérusalem et de l'occupation babylonienne de la Judée. » Cf. p. 345.

lumière des souffrances du prophète (cf. le modèle de Mowinckel exposé plus haut).

Je pense, quant à moi, que les confessions sont essentiellement l'expression de protestation d'un homme (Jérémie) qui ne comprend plus l'agir des siens ni celui de Dieu lui-même. On y voit Jérémie en quête de confirmation de son être prophétique de la part de Dieu. Il ne se prive pas de provoquer Dieu au débat. Il faut qu'il rompe son silence, et qu'il se prononce en prenant parti pour son prophète. Il faut qu'il montre aux ennemis de Jérémie que la parole de Dieu est et restera la plus efficace, même si les impies prospèrent, les méchants portent du fruit et que tout semble leur réussir.

Dans les confessions, comme d'ailleurs dans l'ensemble du livre de Jérémie, l'enjeu c'est la parole : celle de Dieu qui a institué Jérémie prophète pour et contre les nations (c'est, en effet, par ici que peut s'établir le lien tant thématique que littéraire entre les confessions et le récit de la vocation en Jr 1, 4-20) ; celle de Jérémie dont l'efficacité est mise à mal par la réalité tragique que vit le prophète. Le danger est grand que la parole (celle de Jérémie, qui n'est désormais autre que celle de Dieu lui-même) en vienne à être disqualifiée par les agissements des impies. Jérémie le fait savoir à Dieu de la manière la plus claire et la plus vigoureuse qui soit.

La parole de Dieu possède une force qui lui permet de triompher de tous les obstacles. Elle s'impose aussi bien aux auditeurs qu'au prophète. Comme chez les autres prophètes, cette parole énoncée par le prophète est une parole de jugement. Mais, dès la vocation de Jérémie, on voit que la parole n'aura pas uniquement pour but la dénonciation du mal, mais aussi la restauration et l'édification de quelque chose de neuf. La parole de Dieu est une parole efficace car Dieu veille à son accomplissement. C'est bien le sens de la vision inaugurale de l'amandier (1,11-12). Cette parole est donnée au prophète, littéralement "mise dans sa bouche" (1,9). C'est une parole qui s'impose aux hommes, même si ceux-ci ne désirent pas la recevoir. L'écrit est vulnérable, on peut s'en emparer et le détruire comme le fera effectivement le roi. Mais si le livre est brûlé, la parole demeure et on pourra toujours réécrire un nouveau livre. La parole s'impose également aux hommes par son accomplissement. Ce qu'elle annonce advient. Les manœuvres des hommes n'y peuvent rien. Mais cet accomplissement inéluctable de la parole devient aussi facteur d'espérance lorsqu'elle annonce un futur rétablissement. La parole s'impose également au prophète. Jérémie est le prophète le plus expressif pour parler de cet élément de contrainte qu'impose la parole au prophète. Cf. Jr 23,29 : *« Ma parole n'est-elle pas comme un feu ? - oracle de Yahvé - N'est-elle pas comme un marteau qui fracasse le roc ? »* Rien d'étonnant donc que le livre de Jérémie contienne plus

d'oracles que de visions. Et comme la parole n'est pas qu'un simple énoncé verbal, mais bien un événement qui s'accomplit, on trouvera chez Jérémie divers actes symboliques, comme la ceinture pourrie (Jr 13) ou les cruches brisées (Jr 19).

La force de la parole fait de Jérémie un médiateur et un intercesseur puissant. Il porte au peuple la parole de Dieu et à Dieu la parole du peuple. Ce rôle de médiateur n'a pas été facile dans un sens comme dans l'autre, au point de susciter le désespoir du prophète. Comme Moïse, Jérémie est en proie aux difficultés soulevées par son ministère. On se moque de lui, on le met à l'écart, on veut le mettre à mort. Jérémie révèle avec force que la souffrance n'est pas un élément annexe dans la vie du prophète, mais qu'elle en est partie intégrale.

Dans les confessions, il n'y a pas que Jérémie qui parle. Dieu répond aussi à la complainte de Jérémie.[77] Il le rassure, en lui rappelant qu'il lui avait déjà transféré des pouvoirs qui lui permettent de se défendre et de défendre en même temps la parole menacée. En effet Dieu garde toujours souvenir de son prophète. Même si Jérémie se sent abandonné, même si son désespoir l'amène à deux doigts de la révolte ouverte contre Dieu, le Seigneur ne l'abandonne pas, quoi qu'il en pense. Le Seigneur affirmait dans le récit de vocation qu'il serait là pour délivrer Jérémie de ses ennemis, et de fait, Jérémie va échapper à ses ennemis. Même dans la phase la plus critique, le Seigneur trouvera le moyen d'intervenir, non pas de manière spectaculaire, assurant la destruction des ennemis de Jérémie (comme le souhaitait le prophète), mais par une patience et une présence discrète qui n'en seront pas moins efficaces.

Dans les confessions, Dieu confirme Jérémie dans sa fonction qui consiste « *à planter et à arracher, à construire et à démolir* » (Jr 1,8-10). Telle est, à mon avis, la fonction essentielle des confessions : « arracher » à Dieu la confirmation de l'authenticité prophétique de Jérémie par rapport à ses détracteurs.[78] A cette lumière, on peut mieux saisir la portée des oracles qui

---

77 C'est probablement cet aspect « dialogique » des confessions qui a conduit certains autres exégètes à y voir une forme liturgique avec une prière collective ou individuelle. Cf. surtout H. G. REVENTLOW, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh 1963.

78 On est tenté de rapprocher ce constat de la conclusion que tire P.-M. BOGAERT au sujet du rôle de Baruch dans le livre de Jérémie. Cf. son article « De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie », in : P.-M. BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie* (BETL 54), Leuven 1997, 168-173: « Le livre, à ce stade, est conçu simultanément comme un recueil d'oracles et comme une apologie (le mot est un peu fort) pour Jérémie, vrai prophète. Une fois établie son autorité (réd B), toute démonstration devient superflue. Certains aspects de la contestation à laquelle il s'est heurté deviennent incompréhensibles et même scandaleux. L'autorité du prophète ne s'appuie plus tant sur

émaillent le livre de Jérémie. Un oracle est une parole d'autorité. Il n'est prononcé que par celui qui en a reçu mandat.

---

des raisons intrinsèques, l'accomplissement de ses prophéties dans les événements de 597 et de 587, que sur un argument extrinsèque : il est reconnu comme tel. » Cf. p. 172.

Chapitre 2.
Étude comparative des confessions

Ce chapitre est consacré à une étude comparative détaillée de l'ensemble des cinq confessions de Jérémie. Plus précisément, il s'agira de mettre en relief les divergences les plus significatives que l'on trouve dans les deux formes textuelles. La question qui guidera la démarche est celle de savoir si ces divergences sont de type textuel ou littéraire. La détermination de la nature des divergences rencontrées conduira à étudier de manière plus approfondie, dans ce chapitre-ci, les divergences qui relèvent de la critique textuelle. Celles qui seront identifiées comme étant des divergences de type littéraire feront l'objet des chapitres suivants (chapitres 3 et 4), où il sera question de discuter de leur fonction heuristique. En procédant de cette manière j'espère conduire les deux formes textuelles à dévoiler la logique de leur composition littéraire et la théologie qui leur est sous-jacente.

Pour chaque confession la démarche sera la même : je présenterai d'abord en synopse les textes et la traduction des deux formes textuelles. Je ferai ensuite des observations qui visent à mettre en lumière la structure de chaque verset et à identifier les éléments tant syntaxiques que morphologiques qui éclairent la différence ou la ressemblance entre les deux formes textuelles. Le commentaire constitue un essai de compréhension de chacune des (ou des deux) formes textuelles en présence (TM et LXX) ; il propose ainsi de découvrir la portée herméneutique et théologique du texte.

2.1 La 1e confession : Jr 11,18-12,6

Face à la menace de mort qui pèse sur Jérémie, celui-ci élève sa voix vers Dieu, source de toute vraie connaissance. Sa prière est simple et directe : que le Seigneur lui donne de comprendre les complots et les trahisons qui se préparent autour de lui et contre lui. Cette confession est d'autant plus tragique que les détracteurs de Jérémie ne sont autres que les gens de son village, Anatot (Jr 11,21. 23), et les membres de sa propre famille (Jr 12,6).

Cette confession suit immédiatement la dénonciation prophétique de l'Alliance rompue par le peuple (cf. Jr 11,1-17, surtout le v. 10). On y observe aussi une alternance entre les phrases où le style des psaumes de lamentation (cf. Jr 11,19-20 ; 12,1-6) est dominant, et celles où ce langage des psaumes est absent. Dans le texte, le passage de la première à la seconde personne (et vice-versa) est remarquable ; il est souvent fait sans transition (cf. Jr 11,18a, 21-22 ; Jr 11,18b,20 ; 12,1-3). La progression du discours ne permet pas d'en déterminer facilement le contenu : en Jr 11,19, il est dit des ennemis de Jérémie qu'ils prennent une décision secrète de le

faire mourir ; mais au v. 21 on voit qu’il n’y a pas encore de décision, mais seulement une menace de le mettre à mort si jamais il devait continuer d’exercer son ministère prophétique. Jr 12,6 parle d’une trahison future des membres de la famille de Jérémie. Quant aux adversaires de Jérémie eux-mêmes, ils sont tantôt désignés par de simples pronoms (Jr 11,18-20), ce qui laisse supposer qu’ils sont connus du lecteur, tantôt ils sont identifiés avec les gens d’Anatot (Jr 11,21.23). Ils sont qualifiés de « méchants » et de « traîtres » (Jr 12,1). Jr 12,6, enfin, les présentent comme étant des membres de la famille de Jérémie.

Avant de présenter chaque verset en détail, voici, dans le tableau suivant, les textes de cette première confession avec leur traduction.

TM	LXX
18 וַיהוָה הוֹדִיעַנִי וָאֵדָעָה אָז הִרְאִיתַנִי מַעַלְלֵיהֶם׃ Et YHWH m’as fait savoir et j’ai su, alors tu m’as montré leurs agissements.	18 κύριε γνώρισόν μοι καὶ γνώσομαι τότε εἶδον τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν *Seigneur fais-moi comprendre* et *je saurai* ; alors *j’ai vu* leurs manœuvres.
19 וַאֲנִי כְּכֶבֶשׂ אַלּוּף יוּבַל לִטְבוֹחַ וְלֹא־יָדַעְתִּי כִּי־עָלַי חָשְׁבוּ מַחֲשָׁבוֹת נַשְׁחִיתָה עֵץ בְּלַחְמוֹ וְנִכְרְתֶנּוּ מֵאֶרֶץ חַיִּים וּשְׁמוֹ לֹא־יִזָּכֵר עוֹד׃ Et moi comme un agneau confiant qu’on mène pour le sacrifier et je ne savais pas *que* sur moi ils tramaient des machinations : « détruisons l’arbre avec son pain, et arrachons-le de la terre des vivants, qu’on ne se souvienne plus de son nom. »	19 ἐγὼ δὲ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι οὐκ ἔγνων ἐπ’ ἐμὲ ἐλο γίσαντο λογισμὸν πονηρὸν λέγοντες δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτὸν ἀπὸ γῆς ζώντων καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ μὴ μνησθῇ ἔτι *Mais* moi comme une brebis sans malice que l’on conduit pour être sacrifié, je n’ai pas su, sur moi ils pensaient leur pensée mauvaise *disant* : « *Allons et mettons du bois dans* son pain et arrachons-le de la terre des vivants et son nom ne sera plus *jamais* rappelé. »
20 וַיהוָה צְבָאוֹת שֹׁפֵט צֶדֶק בֹּחֵן כְּלָיוֹת וָלֵב אֶרְאֶה נִקְמָתְךָ מֵהֶם כִּי אֵלֶיךָ גִּלִּיתִי אֶת־רִיבִי׃ Et YHWH Sabaot qui juges avec justice, qui scrutes les reins et le coeur, je verrai ta vengeance contre eux car c’est à toi que j’ai exposé ma	20 κύριε κρίνων δίκαια δοκιμάζων νε φροὺς καὶ καρδίας ἴδοιμι τὴν παρὰ σοῦ ἐκδίκησιν ἐξ αὐτῶν ὅτι πρὸς σὲ ἀπε κάλυψα τὸ δικαίωμά μου *Seigneur* qui juge les choses justes, qui sondes les reins et *les coeurs*; que je voie ta vengeance sur eux car c’est à toi que j’ai révélé mon bon droit (soumis ma

cause.	cause).
21 לָכֵן כֹּה־אָמַר יְהוָה עַל־אַנְשֵׁי עֲנָתוֹת הַמְבַקְשִׁים אֶת־נַפְשְׁךָ לֵאמֹר לֹא תִנָּבֵא בְּשֵׁם יְהוָה וְלֹא תָמוּת בְּיָדֵנוּ׃ C’est pourquoi, ainsi parle YHWH Sabaot au sujet des gens d’Anatot qui en veulent à ta vie disant : « Tu ne prophétiseras pas au nom de YHWH et tu ne mourras pas de nos mains.	21 διὰ τοῦτο τάδε λέγει κύριος ἐπὶ τοὺς ἄνδρας Αναθωθ τοὺς ζητοῦντας τὴν ψυχήν μου τοὺς λέγοντας οὐ μὴ προφη̃ τεύσῃς ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου εἰ δὲ μή ἀποθανῇ ἐν ταῖς χερσὶν ἡμῶν C’est pourquoi, ainsi parle le Seigneur au sujet des homes d’Anatot qui en veulent à ma vie, qui disent: « tu ne prophétiseras plus au nom du *Seigneur sinon tu mourras* dans (par) nos mains. »
22 לָכֵן כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת הִנְנִי פֹקֵד עֲלֵיהֶם הַבַּחוּרִים יָמֻתוּ בַחֶרֶב בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם יָמֻתוּ בָּרָעָב׃ C’est pourquoi, ainsi parle YHWH Sabaot: Voici moi je vais les visiter ; les jeunes gens mourront par l’épée, leurs fils et leurs filles mourront par la famine.	22 ἰδοὺ ἐγὼ ἐπισκέψομαι ἐπ’ αὐτούς οἱ νεανίσκοι αὐτῶν ἐν μαχαίρᾳ ἀποθα̃ νοῦνται καὶ οἱ υἱοὶ αὐτῶν καὶ αἱ θυγα̃ τέρες αὐτῶν τελευτήσουσιν ἐν λιμῷ Voici: moi je les visiterai. *Leurs* jeunes gens mourront par l’épée et leurs fils et leurs filles mourront par la famine.
23 וּשְׁאֵרִית לֹא תִהְיֶה לָהֶם כִּי־אָבִיא רָעָה אֶל־אַנְשֵׁי עֲנָתוֹת שְׁנַת פְּקֻדָּתָם׃ Et de reste il n’y aura pas d’eux car j’apporterai le mal sur les homes d’Anatot l’année de la visite d’eux (où je les visiterai).	23 καὶ ἐγκατάλειμμα οὐκ ἔσται αὐτῶν ὅτι ἐπάξω κακὰ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐν Αναθωθ ἐν ἐνιαυτῷ ἐπισκέψεως αὐτῶν Et de reste il n’y aura pas d’eux car j’apporterai *des maux* sur les habitants d’Anatot l’année de la visite d’eux (où je les visiterai).
12,1 צַדִּיק אַתָּה יְהוָה כִּי אָרִיב אֵלֶיךָ אַךְ מִשְׁפָּטִים אֲדַבֵּר אוֹתָךְ מַדּוּעַ דֶּרֶךְ רְשָׁעִים צָלֵחָה שָׁלוּ כָּל־בֹּגְדֵי בָגֶד׃ Tu es juste YHWH car je me défendrai devant toi. Cependant je dirai des jugements à toi. Pourquoi le chemin des méchants réussit-il, ont prospéré tous ceux qui trichent (avec) de la tricherie ?	12,1 δίκαιος εἶ κύριε ὅτι ἀπολογήσομαι πρὸς σέ πλὴν κρίματα λαλήσω πρὸς σέ τί ὅτι ὁδὸς ἀσεβῶν εὐοδοῦται εὐθήνησαν πάντες οἱ ἀθετοῦντες ἀθετήματα Tu es juste, Seigneur, car je me défendrai devant toi. Cependant je dirai des jugements à toi. Pourquoi le chemin des méchants réussit-il, ont prospéré tous ceux qui agissent frauduleusement avec la transgression ?
2 נְטַעְתָּם גַּם־שֹׁרָשׁוּ יֵלְכוּ גַּם־עָשׂוּ פֶרִי קָרוֹב אַתָּה בְּפִיהֶם וְרָחוֹק מִכִּלְיוֹתֵיהֶם׃	2 ἐφύτευσας αὐτοὺς καὶ ἐρριζώθησαν ἐτεκνοποίησαν καὶ ἐποίησαν καρπόν

Tu les avais plantés, ils se sont même enracinés ; ils iront, ils ont même porté du fruit. Tu es près de leur bouche mais loin de leurs reins.	ἐγγὺς εἶ σὺ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ πόρρω ἀπὸ τῶν νεφρῶν αὐτῶν Tu les as plantés et ils ont pris racine; *ils ont fait (engendré) des enfants* et produit du fruit. Tu es près de leur bouche mais loin de leurs reins.
3 וְאַתָּ֤ה יְהוָה֙ יְדַעְתָּ֔נִי תִּרְאֵ֕נִי וּבָחַ֥נְתָּ לִבִּ֖י אִתָּ֑ךְ הַתִּקֵם֙ כְּצֹ֣אן לְטִבְחָ֔ה וְהַקְדִּשֵׁ֖ם לְי֥וֹם הֲרֵגָֽה׃ Mais toi, YHWH, tu me connais et tu me vois, tu as sondé mon cœur avec toi. Sépare-les comme des brebis pour l’abattoir et consacre-les pour le jour de l’abattage.	3 καὶ σύ κύριε γινώσκεις με δεδοκίμακας τὴν καρδίαν μου ἐναντίον σου ἅγνισον αὐτοὺς εἰς ἡμέραν σφαγῆς αὐτῶν Mais toi, Seigneur, tu me connais, tu as sondé mon cœur *devant* toi. Sanctifie-les pour le jour de leur abattage.
4 עַד־מָתַי֙ תֶּאֱבַ֣ל הָאָ֔רֶץ וְעֵ֥שֶׂב כָּל־הַשָּׂדֶ֖ה יִיבָ֑שׁ מֵרָעַ֣ת יֹֽשְׁבֵי־בָ֗הּ סָפְתָ֤ה בְהֵמוֹת֙ וָע֔וֹף כִּ֣י אָֽמְר֔וּ לֹ֥א יִרְאֶ֖ה אֶת־אַחֲרִיתֵֽנוּ׃ Jusques à quand la terre sera-t-elle endeuillée et l’herbe de tout le champ sera desséchée ? A cause de la méchanceté de ceux qui l’habitent périt bêtes et oiseau car ils disaient : « Il ne voit pas notre destinée»	4 ἕως πότε πενθήσει ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ χόρτος τοῦ ἀγροῦ ξηρανθήσεται ἀπὸ κακίας τῶν κατοικούντων ἐν αὐτῇ ἠφανίσθησαν κτήνη καὶ πετεινά ὅτι εἶπαν οὐκ ὄψεται ὁ θεὸς ὁδοὺς ἡμῶν Jusques à quand la terre sera-t-elle endeuillée et *toute l’herbe du champ* sera desséchée à cause de la méchanceté de ceux qui habitent en elle? Les animaux et les oiseaux périssaient parce qu’ils disaient : « Dieu ne voit pas nos chemins » .
5 כִּ֣י אֶת־רַגְלִ֥ים ׀ רַ֙צְתָּה֙ וַיַּלְא֔וּךָ וְאֵ֥יךְ תְּתַחֲרֶ֖ה אֶת־הַסּוּסִ֑ים וּבְאֶ֤רֶץ שָׁלוֹם֙ אַתָּ֣ה בוֹטֵ֔חַ וְאֵ֥יךְ תַּעֲשֶׂ֖ה בִּגְא֥וֹן הַיַּרְדֵּֽן׃ Car tu as couru avec les pieds et ils t’ont fatigué ; comment rivaliseras-tu avec des chevaux ? Dans une terre en paix tu as fait confiance ; et comment feras-tu dans les halliers du Jourdain ?	5 σοῦ οἱ πόδες τρέχουσιν καὶ ἐκλύουσίν σε πῶς παρασκευάσῃ ἐφ’ ἵπποις καὶ ἐν γῇ εἰρήνης σὺ πέποιθας πῶς ποιήσεις ἐν φρυάγματι τοῦ Ιορδάνου Tes pieds courent et ils te fatiguent; comment te prepares-tu contre les chevaux ? Et en une terre en paix tu as fait confiance ; comment feras-tu dans la jungle du Jourdain ?
6 כִּ֧י גַם־אַחֶ֣יךָ וּבֵית־אָבִ֗יךָ גַּם־הֵ֙מָּה֙ בָּ֣גְדוּ בָ֔ךְ גַּם־הֵ֕מָּה קָרְא֥וּ אַחֲרֶ֖יךָ מָלֵ֑א אַל־תַּאֲמֵ֣ן בָּ֔ם כִּֽי־יְדַבְּר֥וּ אֵלֶ֖יךָ טוֹבֽוֹת׃	6 ὅτι καὶ οἱ ἀδελφοί σου καὶ ὁ οἶκος τοῦ πατρός σου καὶ οὗτοι ἠθέτησάν σε καὶ αὐτοὶ ἐβόησαν ἐκ τῶν ὀπίσω σου ἐπισυνήχθησαν μὴ πιστεύσῃς ἐν αὐτοῖς ὅτι λαλήσουσιν πρὸς σὲ καλά

Car même tes frères et la maison de ton père, même eux t'ont trahi ! Même eux ont crié , derrière toi, c'était rempli ; N'aie pas confiance en eux lorsqu'ils te diront de bonnes choses.	Car et tes frères et la maison de ton père, et ceux-ci t'ont trahi et ils ont crié; de derrière toi, *ils se sont rassemblés*. N'aie pas confiance en eux lorsqu'ils diront *du bien devant toi.*

2.1.1 Voir, savoir et comprendre (Jr 11,18) .

Tant dans la LXX que dans le TM, ce verset peut être divisé en deux parties. Dans la LXX, la première partie du verset commence par le vocatif (κύριε) et se termine par le futur γνώσομαι (*je saurai*). Le vocatif est suivi d'un impératif (γνώρισόν)[79] auquel se rattache le futur qui suit par la conjonction καὶ. Toujours dans la LXX, la seconde partie du verset commence par l'adverbe τότε qui tire une conclusion ou exprime un compte-rendu sur un fait précédent. Cette conclusion est exprimée dans l'emploi d'un aoriste (εἶδον), suivi d'un complément d'objet direct (τὰ ἐπιτηδεύματα) au neutre pluriel.

Dans le TM, le verset commence quant à lui avec une conjonction (וְ), suivie d'un vocatif (יהוָה). On peut néanmoins se demander quelle est la fonction grammaticale de cette conjonction et à quoi elle relie, surtout si on part du principe qu'ici (Jr 11,18) s'ouvre une unité textuelle « indépendante ». Cette conjonction me semble être soit un résidu du langage oral, soit le signe que cette confession est la suite d'un discours commencé dans les versets précédents, en l'occurrence Jr 11,1-10.17.

Le vocatif (יְהוָה) est suivi de deux formes verbales de l'accompli liées entre elles par un וְ consécutif: הוֹדִיעַנִי qui est le causatif (*hifil*) parfait[80] de ידע auquel est suffixé le pronom de la première personne du singulier et וָאֵדָעָה (*qal* imparfait de ידע, 1e personne du singulier avec *waw* consécutif). Comme dans la LXX, la seconde partie du verset est une conclusion. L'adverbe אָז est suivi d'une forme de l'accompli (הִרְאִיתַנִי) au causatif (*hifil*) avec un suffixe de la première personne du singulier. Ce verbe est suivi

---

79 Cette forme (impératif aoriste actif 2e personne du singulier) est employée 5 fois dans tout l'Ancien Testament : Ps 24,4 ; 38,5 ; 89,12 ; 142,8 et ici dans Jr 11,18. Partout, elle traduit le causatif (*hifil*) הוֹדִיעֵנִי, de ידע + suffixe de la 1e personne du singulier. On l'emploie dans un contexte de prière adressée à Dieu.

80 Cette forme peut aussi être un impératif *hifil*, si on pense, comme nous l'avons indiqué dans la note 75, que le grec traduit par l'impératif. On resterait ainsi, dans le TM aussi, dans un contexte de prière.

d'un objet direct (מַעַלְלֵיהֶם) auquel est suffixé un pronom de la troisième personne du pluriel.

La LXX reste cohérente, elle utilise partout la première personne du singulier. Dans le TM, le passage à la deuxième personne du singulier (dans la seconde partie du verset) crée une césure qui demande explication. Nous y reviendrons.

Dans la seconde moitié du verset (LXX), le terme ἐπιτηδεύματα (*agissements*) qui est le complément d'objet direct de εἶδον n'est pas qualifié. On ne sait donc pas ce que sont exactement ces actes, ces agissements, ni à qui il faut les attribuer. Le possessif αὐτῶν renvoie à des personnes qui ne sont pas explicitement nommées. Quant à la forme verbale εἶδον, la Concordance (Hatch & Redpath) indique qu'elle équivaut au *hifil* de ראה. Jr 11,18 serait l'unique passage où l'aoriste εἶδον équivaut au *hifil*. Partout ailleurs, il rend le *qal* de ראה. Un cas analogue se présente dans Is 39,4. La forme εἴδοσαν revient 3 fois dans ce verset. Les deux premiers usages traduisent le *qal* [εἴδοσαν = רָאוּ], tandis que le dernier usage rendrait le *hifil* [εἴδοσαν = הִרְאִיתִים]. La question surgit alors de savoir, comment le grec rend la forme causative (le *hifil*). Plus précisément, comment décide-t-on de la forme (*qal* ou *hifil*) par laquelle le grec doit traduire l'hébreu ?

L'analyse que je viens d'effectuer de ce verset dans les deux formes textuelles met en lumière un certain nombre de divergences qui, me semble-t-il, ne sont pas imputables à une erreur scribale ni à une corruption liée au processus de la transmission du texte. Je tâcherai de mieux identifier ces cas et j'en discuterai la nature au chapitre 4 de cette étude.

2.1.2 L'importance du savoir (Jr 11,19) .

Dans ce verset, les deux formes textuelles (TM et LXX) présentent un texte presque identique. Le lien tant syntaxique que thématique entre ce verset-ci et le précédent est assuré par la phrase « *mais moi…je n'ai pas su* » (ἐγὼ δὲ…οὐκ ἔγνων/וַאֲנִי … וְלֹא־יָדַעְתִּי). Il s'agit d'un passage du non-savoir vers le savoir.

La conjonction ו que nous avons au début, et que le grec rend par la particule δὲ, lui donne une nuance adversative. La première moitié du verset est une comparative introduite par la préposition כְּ/ὡς (*comme*). Le TM emploie, ensuite, la conjonction כִּי après le verbe déclaratif (dans l'expression וְלֹא־יָדַעְתִּי).

Dans la LXX, nous rencontrons aussi ce verbe déclaratif (ἔγνων), il n'est cependant pas suivi (comme dans le TM) d'une conjonction (ὅτι). De

même, on trouve dans la LXX le participe λέγοντες, destiné à introduire un discours direct, et dont on n'a pas d'équivalent dans le TM. La conjonction כִּי, employée après un verbe déclaratif, n'introduit pas une subordonnée causale, mais bien une proposition complétive.

Dans la plupart des cas, le terme λογισμὸς constitue une seule expression avec le verbe λογίζομαι. A l'absolu, cette expression a un sens positif : *compte, calcul* (sans idée de nombre), et donc *raisonnement*, *réflexion*. Presque partout elle rend l'hébreu חשׁב מחשׁבות, (*préparer des projets, faire des plans*). C'est souvent l'adjectif qu'on lui adjoint qui le qualifie positivement ou négativement. Dans la LXX nous avons l'adjectif πονηρός qui nous permet de dire qu'il s'agit de projets mauvais, méchants. Dans Jr 36,11(Jr 29,11TM) (καὶ λογιοῦμαι ἐφ' ὑμᾶς λογισμὸν εἰρήνης καὶ οὐ κακὰ τοῦ δοῦναι ὑμῖν ταῦτα), on a ce cas où le terme est qualifié positivement. C'est, évidemment, Dieu qui s'adresse au peuple. Notons que l'adjectif πονηρός n'a pas d'équivalent dans le TM. La fin du verset nous laisse comprendre qu'il est tout simplement impliqué. En outre, le mot מַחֲשָׁבוֹת est au pluriel, alors que son équivalent grec (λογισμὸν) est au singulier.

La seconde moitié de ce verset est un discours direct. C'est là que nous rencontrons quelques divergences notables entre les deux formes textuelles. Voici le texte (Jr 11,19b) :

TM		LXX	
נַשְׁחִיתָה עֵץ בְּלַחְמוֹ וְנִכְרְתֶנּוּ מֵאֶרֶץ חַיִּים וּשְׁמוֹ לֹא־יִזָּכֵר עוֹד	« détruisons l'arbre avec son pain, et arrachons-le de la terre des vivants, qu'on ne se souvienne plus de son nom. »	*disant* : « *Allons et mettons du bois dans* son pain et arrachons-le de la terre des vivants et son nom ne sera plus jamais rappelé. »	λέγοντες δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτὸν ἀπὸ γῆς ζώντων καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ μὴ μνησθῇ ἔτι

Le texte en italique souligne la divergence entre les deux formes textuelles. Le participe λέγοντες (disant) qui, dans la LXX, introduit le discours direct, n'a pas d'équivalent dans le TM. Ensuite la LXX emploie l'adverbe δεῦτε (*allons !*), que le TM ne lit pas. Enfin, là où le TM a la phrase suivante : נַשְׁחִיתָה עֵץ בְּלַחְמוֹ (*détruisons l'arbre dans sa vigueur* ou *abattons l'arbre dans son pain*), la LXX lit : ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν

ἄρτον αὐτοῦ (*que nous mettions du bois dans son pain*). C'est là une divergence textuelle importante qui demande à être discutée. Notons que les traductions modernes ne s'accordent pas sur la manière de traduire la phrase נַשְׁחִיתָה עֵץ בְּלַחְמוֹ. Si la RSV traduit : « Let us destroy the tree with its fruit», la TOB traduit (sans aucune note explicative) : « Détruisons l'arbre en pleine sève», tandis que la Bible de Jérusalem traduit par « détruisons l'arbre dans sa vigueur » (cf. aussi ma traduction) et RL (suivie par la Einheitsübersetzung) traduit : « Lasst uns den Baum in seinem Saft verderben ».

En lisant ξύλον εἰς τὸν ἄρτον la LXX atteste avoir lu un modèle hébreu où les termes עֵץ et לֶחֶם étaient présents. Notons en passant qu'il existe une leçon du manuscrit A (A^{txt}) qui atteste τὸν τράχηλον (*cou, nuque*) au lieu de τὸν ἄρτον. Cette leçon est proche de Jr 34,6 où l'on peut lire καὶ τὸ ἔθνος καὶ ἡ βασιλεία ὅσοι ἐὰν μὴ ἐμβάλωσιν τὸν τράχηλον αὐτῶν ὑπὸ τὸν ζυ̃ γὸν βασιλέως Βαβυλῶνος ἐν μαχαίρᾳ καὶ ἐν λιμῷ ἐπισκέψομαι αὐτούς εἶπεν κύριος ἕως ἐκλίπωσιν ἐν χειρὶ αὐτοῦ (*la nation et la royauté, tous ceux qui ne mettront pas leur cou sous le joug du roi de Babylone, je les visiterai par l'épée et par la famine, dit le Seigneur, jusqu'à ce qu'ils disparaissent par sa main*). Dans ce cas la leçon de A^{txt} ferait penser au bois (un recenseur aurait changé ζυγὸν en ξυλὸν) du joug qu'on place sur le cou (τὸν ἄρτον serait devenu τράχηλον) des animaux employés dans les travaux de champs. Même si la leçon de A constitue un essai de tirer un sens de l'expression énigmatique de la LXX, elle mérite qu'on y prête attention, vu que Jr 28,1-17 atteste le fait que le prophète Jérémie portait un joug à son cou !

Aq (ξύλον ἐν ἄρτον αὐτοῦ), Sy (ξύλω τὸν ἄρτον αὐτοῦ), la *S (בלחמה קיסא) et la V (lignum in panem eius) confirment la présence des deux termes עֵץ et לֶחֶם. Le *T en lisant « un poison mortel dans sa nourriture » fait une paraphrase ou un commentaire basé aussi sur ces termes. Il reste à clarifier le sens du verbe principal (נַשְׁחִיתָה pour le TM et ἐμβάλωμεν pour la LXX) de cette phrase. Le verbe נַשְׁחִיתָה (de שׁחה, ici au *hifil*) que nous lisons dans le TM signifie *courber, abattre, détruire*. Comme on le voit, nous sommes loin du verbe ἐμβάλωμεν (dont l'équivalent hébreu serait נשׁלִיכָה) utilisé par la LXX. D'ailleurs la Concordance (Hatch & Redpath) hésite à considérer ἐμβάλλειν ici comme étant la traduction de שׁחת. Ce serait l'unique fois, dans tout l'Ancien Testament, que ἐμβάλλειν traduirait שׁחת. Mais si on peut considérer נַשְׁחִיתָה (de שׁחה) comme une corruption (impu-

table à un copiste) de נְשִׁיתָה (de שִׁית : *mettre, placer*),[81] - la proximité tant sémantique que graphique entre שִׂים et שִׁית est évidente - alors on peut de cette manière, non seulement se rapprocher, mais aussi s'aligner sur la LXX, qui invite clairement à mettre du bois dans le pain. En effet, ἐμ̂ βάλλειν traduit 16 verbes hébreux différents dont le plus employé est שִׂים ou שׂוּם (*mettre, placer*).

Or, selon D. Bathélemy qui présente une discussion claire et détaillée de ce cas,[82] « tous les témoins textuels appuyant le *M, le comité a attribué à celui-ci la note 'A' ». Mais que signifie cette expression si énigmatique ?[83]

Avant l'intervention de Dieu qui a instruit (« et a apporté le savoir » TM) et apportera le savoir (v. 18LXX), Jérémie avoue avoir mené une existence d'agneau. Il ne connaissait pas la malice. En effet l'innocence fait de l'agneau un animal de prédilection pour le sacrifice cultuel. C'est sans doute cela aussi qui en fait une proie facile pour les prédateurs. En se comparant à une brebis sans malice (ὡς ἀρνίον ἄκακον), Jérémie mesure à sa juste valeur la communication du savoir opérée par Dieu. L'adjectif ἄκακον (accusatif de ἄκακος) est employé 4 fois dans l'Ancien Testament (Jb 8,20 ; 36,5 ; Sg 4,12 ; Jr 11,19), et c'est uniquement dans Jr 11,19 qu'il qualifie ἀρνίον. Dans Job, l'adjectif est substantivé et désigne l'innocent. Dans le livre de la Sagesse, il qualifie l'esprit (sans malice), c'est-à-dire l'innocent, l'homme à la conscience pure. Le terme ἀρνίον n'est utilisé qu'ici (Jr 11,19) et il traduit l'hébreu כֶּבֶשׂ, lequel revient 21 fois dans l'Ancien Testament et semble être surtout employé en lien avec le sacrifice, le culte ou la purification. Le grec emploie surtout le terme πρόβατον pour désigner l'agneau en général et traduit ainsi aussi l'hébreu שֶׂה (24 fois dans l'Ancien Testament).

C'est donc dire que vivre sans malice, c'est vivre dans l'ignorance, c'est être destiné au sacrifice, c'est tout simplement être livré à la merci de la mort. On voit aisément venir la question de la souffrance du juste et de la

---

81 W.L. MCKANE (*A Critical and Exegetical Commentary on JEREMIAH*, 258) envisage aussi cette possibilité; mais il ne peut s'aligner sur la LXX à cause de sa compréhension (différente de la mienne) de l'expression בְּלַחְמוֹ.

82 Cf. D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/2), Fribourg-Suisse 1986, 568-569.

83 Notons que J. VERMEYLEN, qui a pourtant fait une étude très détaillée de cette première confession de Jérémie selon le TM (cf. J. VERMEYLEN, « Essai de Redaktionsgeschichte des 'confessions' », in P.-M BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie* (BETL 54), Leuven 1981, 239-270), laisse sans explication cette expression. G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, Freiburg i. Br. 2005, n'y consacre qu'un petit paragraphe (11 lignes !). Cf. p. 421-422.

mort de l'innocent, une question que Jérémie posera à Dieu (Jr 12,1) en des termes poignants.

Dans la LXX, le terme τὰ ἐπιτηδεύματα (du v.18) trouve son répondant thématique dans l'expression λογισμὸν πονηρὸν. Même si, ici aussi, Jérémie ne dit pas explicitement qui sont ceux qui lui en veulent, on sait néanmoins que les agissements en question consistaient, entre autres, à faire des machinations fatales pour Jérémie. Mais de quoi s'agit-il exactement ? Quel est le contenu concret de ces machinations ?

Les machinations dont Jérémie a reçu la connaissance de la part de Dieu ne visent ni plus ni moins qu'à supprimer toute trace du passage de Jérémie sur cette terre des hommes, c'est-à-dire de le mettre à mort. Tel est, me semble-t-il le sens de la symbolique du bois utilisée précédemment. Comme le contexte nous suggère qu'il s'agit d'un complot pour mettre fin aux jours de Jérémie, on peut se demander si cette expression pour le moins énigmatique ne signifie pas « empoisonner quelqu'un». Dans ce cas, l'expression signifierait que les détracteurs de Jérémie envisagent de mettre des plantes ou des herbes toxiques dans sa nourriture pour l'empoisonner. Nous avons souligné plus haut le fait que le Targum interprétait cette expression dans le sens de l'empoisonnement. 4 Macc 6 fait le récit de la torture subie par Eléazar. Au verset 25 il est dit : «ἔνθα διὰ κακοτέχνων ὀργάνων καταφλέγοντες αὐτὸν ὑπερρίπτοσαν καὶ δυσώδεις χυλοὺς εἰς τοὺς μυκτῆρας αὐτοῦ κατέχεον ». Le terme ξυλός a, dans ce verset-ci, le sens d'une décoction, d'un liquide ou un jus à base de plantes. Ce liquide est utilisé pour torturer et éventuellement donner la mort. Cette considération conforte l'interprétation que je propose de cette expression et permet de nous raprocher davantage de la leçon de la LXX. Malheureusement, aucun autre passage biblique n'atteste un tel emploi du terme ξυλός (עֵץ). 2 R 4,38-40 nous rapporte l'épisode où les fils des prophètes mangent de la soupe aux herbes toxiques (אֹרֹת, herbes, que la LXX transcrit en αριωθ ; גֶּפֶן, vigne sauvage, vigne de champ). Celles-ci, on le voit, ne sont pas désignées par le terme ξυλός (עֵץ).

Cette action qui ressemble beaucoup à un acte de « salubrité publique » doit aller plus loin ; elle devrait avoir des conséquences, non seulement sur le nom, c'est-à-dire sur l'image, la renommée de Jérémie, mais aussi et surtout sur la mémoire de ses coreligionnaires. Leur mémoire ne doit plus jamais garder ou conserver le souvenir de Jérémie. Comment ne pas penser à certaines méthodes de répression employées dans les régimes totalitaires ?

2.1.3 La sentence de Dieu (Jr 11,20) .

La littéralité dans la traduction de ce verset est absolument frappante. Le vocatif (κύριε) traduit le vocatif (וַיהוָה). Les participes (κρίνων, δοκιμάζων) traduisent les participes (שֹׁפֵט, בֹּחֵן), le pluriel (νεφροὺς) traduit le pluriel (כְּלָיוֹת). On peut, néanmoins, observer quelques différences mineures. D'abord la conjonction ו que nous lisons au début du verset (dans le TM) n'est pas traduite (dans la LXX). La seconde différence se trouve dans la leçon du nom de Dieu : la LXX a κυριος tandis que le TM donne צְבָאוֹת יְהוָה. צֶדֶק est un substantif au singulier, alors qu'il est traduit par un neutre pluriel (δίκαια) dans la LXX. Il en est de même du terme לֵב qui est au singulier dans le TM, tandis que la LXX le traduit par le pluriel (καρδίας). Notons, enfin, l'emploi, dans la LXX, d'un optatif (ἴδοιμι, aoriste 1e personne du singulier de ὁράω), là où le TM a un *yiktol* (אֶרְאֶה *qal* imparfait 1e personne du singulier de ראה), une forme qui, en principe[84] se traduit par un inaccompli.

Comme le v. 18, celui-ci s'ouvre aussi par un vocatif. Cette invocation nous montre que nous sommes toujours dans un contexte de prière. Les participes du présent employés dans ce verset nous disent, en tant que formes atemporelles, ce qu'est Dieu en permanence. Aussi, en tant que Juge, Dieu est-il invoqué comme celui qui porte un regard juste sur toutes choses. La sagesse et le discernement sont « assis » à ses pieds. Aussi sait-il séparer les bonnes choses des mauvaises. Il rétablit le pauvre et le faible dans sa dignité et dans ses droits. En effet, dans le langage biblique, le terme juge contient deux possibilités de sens : gouverner et juger, deux sens qui sont, en fait, deux faces d'une même médaille. La visée première de chaque jugement reste bien entendu le rétablissement de la paix, l'harmonie et la cohésion sociale. Des exemples sont donnés dans Ex 2,14 ; 1 Sm 8,20 ; 15,14, où celui qui gouverne (le Roi) doit aussi pouvoir rétablir la justice (être juge juste). Voir aussi 2 R 15,5 ; 2 Ch 26,21 ; Is 16,5 ; 19,20 ; Jr 37,13. Or ce type de roi-juge tient son modèle de Dieu lui-même, roi et juge par excellence de son peuple. Aussi trouve-t-on, en plus de notre texte (Jr 11,20), d'autres passages (Gn 18,25 ; Jg 11,21 ; Ps 9,5 ; 57,12 ; 93,2 ; Sg 12,10 ; Is 51,22) où le terme s'applique à Dieu, en tant justement qu'il peut prononcer un jugement qui réhabilite le faible et le rétablit dans sa dignité et dans ses droits. En temps de guerre, Dieu s'engage aux côtés de son peuple pour l'aider à vaincre l'ennemi.

---

[84] Je dis bien en principe. En réalité, cette forme a la nuance d'un cohortatif. On pourrait donc la traduire comme on le fait avec un optatif : « que je voie ». Mais elle peut aussi avoir un sens modal (« que je puisse voir »).

Dieu est aussi invoqué en tant qu'il est celui dont le regard perce les pensées les plus mystérieuses,[85] tant dans leur profondeur que dans leur obscurité. Le cœur et les reins sont, en langage biblique, le siège de telles pensées. En employant le singulier לֵב, le TM comprend le mot dans un sens générique ; tandis que le pluriel (καρδίας - et le parallèle νεφροί) les prend dans le sens d'entités individualisables.

Ce Dieu omniscient est invoqué pour qu'il communique son omniscience. C'est ainsi que l'on pourrait comprendre la demande exprimée dans les formes verbales (ἴδοιμι et אֶרְאֶה) qui ouvrent la seconde moitié de ce verset. Jérémie voudrait voir, comprendre et expérimenter la manière dont Dieu traite les mauvais.

N'est-ce pas trop demander ? Il est vrai que ce type de demande, très courante, du reste, dans l'Ancien Testament (surtout dans les Psaumes), ne manque jamais d'en scandaliser plus d'un. La question que l'on se pose souvent est celle de savoir comment un homme de Dieu, en l'occurrence un prophète, peut demander la vengeance pour ses ennemis. N'oublions pas que le sens premier de ἐκδίκησις (du verbe ἐκδικέω, *réclamer justice*) c'est le rétablissement du droit, de la justice. Si Dieu est considéré comme un שׁפט, c'est-à-dire celui qui assure la rétribution (la redistribution des peines), alors on peut lui demander de rétablir la justice et il n'y a pas de scandale à cela.[86]

D'ailleurs, la phrase causale qui termine le verset dit *pourquoi* il peut demander une chose pareille : il n'a pas caché sa juste cause ou ses actes de justice à Dieu. C'est cela qui arrive lorsque la justice rencontre la Justice : il s'opère une sorte de « complicité » ou d'alliance au nom de laquelle les deux parties peuvent réciproquement se permettre de se mettre à l'épreuve. Jérémie s'en est remis au Seigneur en tant que juge : c'est lui qui est désormais responsable du prophète.[87]

---

[85] Le verbe δοκιμάζω est attesté 6 fois dans Jérémie (6,27 ; 9,7 ; 11,20 ; 12,3 ; 17,10 ; 20,12). Le participe δοκιμάζων n'est attesté que trois fois dans tout l'Ancien Testament et ce, uniquement dans Jérémie (Jr 11,20 ; 17,10 ; 20,12) où il est employé en relation avec Dieu, les reins et les cœurs. Partout, il traduit l'hébreu בָּחַן et signifie *éprouver (mettre à l'épreuve), examiner, sonder.*

[86] Cf. 1 Sm 24,13.

[87] Notons que cette partie du verset ressemble presque mot à mot à Jr 20,12, texte de la 5e « confession » sur lequel nous aurons à revenir. Le verbe גלה/ἀποκαλύπτω est le verbe par excellence de la révélation de Dieu et de ses multiples manifestations. Jérémie le reprend dans le sens de la manifestation de sa conscience à Dieu. C'est cela le sens profond du mot confession. Même si Dieu connaît déjà les reins et les cœurs, il ne répugne pas que l'on s'ouvre à lui, que l'on agisse ouvertement devant lui, que l'on remette sa cause à lui.

2.1.4 Annonce du châtiment contre les hommes d'Anatot (Jr 11,21)

Les deux formes textuelles (TM et LXX) présentent ici un texte relativement identique. Il importe, néanmoins, de relever trois différences de type syntaxique. Dans la LXX, la formule prophétique de l'oracle (διὰ τοῦτο τάδε λέγει κύριος), qui annonce la réponse de Dieu aux hommes d'Anatot, est suivie de deux participes substantivés (τοὺς ζητοῦντας et τοὺς λέγοντας) à l'accusatif pluriel. Ces participes forment des propositions à nuance relative.

Dans le TM, on n'a qu'un participe (הַמְבַקְשִׁים participe *piel* masculin pluriel). לֵאמֹר que la LXX traduit par le second participe (τοὺς λέγοντας) est un infinitif construit. Il ouvre le discours direct qui suit.

Notons, ensuite, au milieu du verset, l'emploi dans la LXX d'un suffixe de la 1e personne du singulier (τὴν ψυχήν μου). Le TM, quant à lui, emploie un suffixe de la 2e personne du singulier (אֶת־נַפְשְׁךָ).

Relevons, enfin, cette autre différence syntaxique que l'on trouve à la fin de ce verset : la LXX emploie la formule de négation εἰ δὲ μή (*sinon*), tandis que le TM a וְלֹא (*et non, et…pas*).

La formule prophétique de l'oracle est prononcée par le prophète ; elle annonce une parole ou une action divine adressée soit à un individu, soit à tout un peuple. Ici, la parole s'adresse à Jérémie. Le suffixe de la 1e personne du singulier (τὴν ψυχήν μου) qui est employé par la LXX montre que c'est Jérémie qui se dit (à lui-même) ou à ses auditeurs ce que Dieu entend faire contre les hommes d'Anatot. Dans le TM, l'emploi du suffixe de la 2e personne du singulier (אֶת־נַפְשְׁךָ) laisse l'oracle dans la bouche de YHWH. C'est YHWH qui s'adresse à Jérémie. Nous reviendrons sur cette divergence au chapitre 4 de cette étude.

Ce verset, qui - comme nous l'avons déjà dit - s'ouvre par la formule prophétique de l'oracle, annonce la réponse du Seigneur à la prière-plainte de Jérémie au sujet des agissements évoqués au verset 18.

Si le contenu de cette réponse ne nous est connu qu'au verset suivant (v. 22), nous avons ici la révélation de l'identité des auteurs des agissements aux visées fatales pour Jérémie : les hommes d'Anatot. Ce sont eux qui en veulent (הַמְבַקְשִׁים אֶת־נֶפֶשׁ/τοὺς ζητοῦντας[88] τὴν ψυχήν) à Jérémie.

---

[88] Au sens absolu, le verbe ζητέω signifie *chercher, chercher à obtenir que.* Presque partout où on le retrouve, il traduit l'hébreu בִּקֵּשׁ (*piel*). Il est attesté 19 fois dans Jérémie (2,24 .33 ; 4,30 ; 5,1 ; 10,21 ; 11,21 ; 19,7 ; 21,7 ; 22,25 ; 25,16 ; 27,4.20 ; 33,21 ; 36,7.13 ; 37,17 ; 43,24 ; 51,30.35). Dans 7 de ces emplois - dont notre texte - (4,30 ; 11,21 ; 19,7 ; 21,7 ; 22,25 ; 25,16 ; 51,30) le verbe prend le sens de *en vouloir à quelqu'un, chercher la mort de quelqu'un*. Cf. aussi les Ps 34,4 ; 36,32 ; 39,14 ; 53,3 ; 62,9 ; 69,2 ; 70,13.24 ; 85,14.

Leurs propos sont repris par Jérémie dans un discours direct introduit par le participe τοὺς λέγοντας (accusatif pluriel) ou l'infinitif construit לֵאמֹר. Il s'agit de les citer littéralement pour souligner la gravité de leur pensée criminelle.

L'indication de l'origine des détracteurs de Jérémie est d'autant plus surprenante que Jérémie lui-même est aussi originaire d'Anatot. Pourquoi un prophète ne peut-il jamais être bien accueilli dans sa propre patrie ?

La suite du verset nous révèle le contenu des machinations des gens d'Anatot : empêcher Jérémie de prophétiser au nom du Seigneur, sous peine d'être mis à mort par leurs mains. On peut dire qu'il s'agit d'un chantage ou d'une pression que les hommes d'Anatot voudraient exercer sur Jérémie pour le conduire à se taire. Au fond, cette phrase a une nuance conditionnelle. En paraphrasant, on peut la formuler de la manière suivante : *si tu prophétises… tu mourras ; si tu ne prophétises pas… tu ne mourras pas.* La différence syntaxique déjà relevée entre les deux formes textuelles (LXX = εἰ δὲ μή et TM = וְלֹא[89]) peut être comprise dans un sens comme dans un autre, elle n'altère en rien l'intention sémantique de ce verset. Il s'agit en réalité d'une alternative qui est offerte à Jérémie : rester en vie (en renonçant à prophétiser au nom de Dieu) ou mourir. Selon la Concordance (Hatch & Redpath), dans certains de ses emplois, la formule εἰ δὲ μή traduit indifféremment וְאִם־לֹא et וְלֹא.[90]

L'interdiction de prophétiser, assortie d'une menace de mort, contient une confirmation implicite du fait que Jérémie est réellement un prophète institué par Dieu lui-même. Nous reviendrons sur l'importance du nom de Dieu dans l'institution du prophète.

La menace de mort ou les raisons de cette menace de mort sont néanmoins difficiles à cerner, d'autant plus que Jérémie prophétise au nom du Seigneur. Dans Dt 13,2-12, on trouve des indications claires sur la mise à mort de tout prophète ou visionnaire qui inciterait le peuple à commettre l'idolâtrie, ou à vivre autre chose que ce que les commandements de Dieu enseignent. On peut donc penser qu'en rapportant à Dieu les propos menaçants des hommes d'Anatot, Jérémie attend de lui la confirmation qu'il n'enseigne rien qui soit contraire aux commandements de Dieu.

---

89 Cf. GK § 109 *d-g*.

90 Cf. Gn 18,21 ; 24,49 ; 30,1 ; 42,16.20 ; Ex 32,32 ; Nb 20,18 ; 1 Sm 19,17 ; 2 Sm 17,6 ; To 8,12 ; Jb 24,25 ; 32,22 ; 33,33; Si 5,12; 29,6 ; Jr 11,21 (notre texte) ; 47(40),5 ; DnLXX 3,15 ; 6,5(6).12(13).

2.1.5 Le Seigneur visitera les hommes d'Anatot (Jr 11,22).

Le TM s'ouvre par la *formule prophétique de l'oracle* que l'on avait déjà lu au verset précédent, tandis que la LXX ne l'offre pas. Dans le TM, l'intention divine d'agir sur les gens d'Anatot est exprimée par un participe (פֹּקֵד), alors que la LXX utilise l'inaccompli (ἐπισκέψομαι). On note, au début de la seconde moitié de ce verset (dans la LXX), l'emploi du pronom personnel αὐτῶν (génitif pluriel) que l'on ne trouve pas dans le TM.

TM		LXX	
הַבַּחוּרִים֙ יָמֻ֣תוּ בַחֶ֔רֶב בְּנֵיהֶם֙ וּבְנ֣וֹתֵיהֶ֔ם יָמֻ֖תוּ בָּרָעָֽב׃	*Les* jeunes gens mourront par l'épée. Leurs fils et leurs filles mourront par la famine.	*Leurs* jeunes gens mourront par l'épée et leurs fils et leurs filles mourront par la famine.	οἱ νεανίσκοι αὐτῶν ἐν μα- χαίρᾳ ἀποθα- νοῦνται καὶ οἱ υἱοὶ αὐτῶν καὶ αἱ θυγατέρες αὐτῶν τε- λευτήσουσιν ἐν λιμῷ

Nous avons ici à faire avec deux formes distinctes (הַבַּחוּרִים et בְּנֵיהֶם) qui ont été égalisées ou assimilées en LXX. On peut donc dire qu'ici TM est probablement plus original que LXX.

A l'intérieur du texte grec, il y a cette variation de vocabulaire qu'il importe de relever : les verbes ἀποθανοῦνται (indicatif futur moyen, 3e personne du pluriel de ἀποθνῄσκω,[91] *mourir*) et τελευτήσουσιν (indicatif futur actif, 3e plur. de τελευτάω, *mourir*) qui traduisent pourtant le même verbe hébreu יָמֻתוּ (*qal* imparfait, 3e personne du pluriel de מות).

Ce verset donne le contenu du châtiment annoncé au verset précédent qui commençait déjà par la formule d'introduction de l'oracle. La LXX ne reprend pas cette formule ici. Or sa répétition est une pratique usuelle dans les écrits prophétiques. On trouvera quelques exemples de ce phénomène dans Jr 9,6.14 ; 11,11.21-22 (notre texte) ; 23,15.38 ; 35,17 ; Ez 5,7-8 ; 11,7.16-17 ; 12,23.28 ; 13,8.13.20 ; 14,4.6 ; 36,3-7.[92] Cette répétition permet d'attirer l'attention sur l'oracle qui va tomber et d'augmenter la pres-

[91] C'est aussi ce même verbe qui est utilisé au verset précédent, où les détracteurs de Jérémie menacent de le tuer.

[92] Chacun des 5 versets de ce chapitre 36 commence par cette formule prophétique d'introduction de l'oracle.

sion sur sa gravité. C'est donc dire qu'il n'y a rien d'anormal à ce que cette formule soit répétée dans le TM. Il est plutôt étonnant de voir que c'est presque uniquement dans notre passage (Jr 11,22) que la LXX ne répète pas cette formule. Manquait-elle déjà dans son modèle hébreu ? Le fait qu'on la retrouve dans les autres passages des deux formes textuelles cités ci-haut incite à penser que c'est un *recenseur* qui, ici dans la LXX, a estimé inutile de répéter cette formule. Il a vraisemblablement considéré le verset 22 comme une suite évidente du verset 21. Or, un raisonnement inverse est aussi possible : on peut en effet penser qu'un *recenseur*, habitué à trouver la formule en répétition, et ne l'ayant pas trouvée ici (dans la *Vorlage* hébraïque de la LXX), l'a ajoutée (dans le TM).

Dieu s'adresse directement à Jérémie à qui il promet son intervention. Cette intervention de Dieu s'exprime en termes de *visite*. Dieu promet donc de *visiter* les hommes d'Anatot, mais dans une forme (ἐπισκέψομαι, futur de ἐπισκέπτομαι[93]) qui laisse ouvert le moment précis de cette intervention divine. Cet inaccompli rend parfaitement le caractère ouvert du futur ou le caractère indéterminé du temps (dans le sens où l'anglais emploie l'expression *I'm going to…*) exprimé par le participe פֹּקֵד. Dieu *va intervenir* ou *interviendra*, mais au moment qui lui sera propice et qu'il choisira dans sa souveraine liberté. Les conséquences de cette visite de Dieu seront néfastes pour les hommes d'Anatot. En effet, ce n'est pas une visite de courtoisie que Dieu entend leur rendre.

En plus de la théologie, le contexte est un facteur essentiel qui guide le traducteur dans le choix à opérer pour l'emploi de tel et non pas de tel autre terme donné. Aussi, פקד est-il surtout employé en lien avec le recensement, l'enregistrement, l'enrôlement,[94] pour assurer tant le service religieux que militaire ; et le grec le traduit partout par ἐπισκέπτομαι. פקד peut, ensuite,

---

[93] Cf. H. S. GEHMAN, « ἐπισκέπτομαι, ἐπίσκεψις, ἐπίσκοπος and ἐπισκοπή in the Septuagint in Relation to פקד and other Hebrew Roots – a Case of Semantic Development Similar to that of Hebrew » *VT* 22 (1972) 197-207. Dans cette étude, Gehman cherche à mettre en lumière le développement sémantique de certains mots et montre, en prenant l'exemple de ἐπισκέπτομαι et de ses dérivés, comment le grec suit fidèlement le développement sémantique de l'hébreu. Mais notre question est plutôt celle de savoir quels sont les mécanismes qui déterminent le choix préférentiel du traducteur pour telle expression et non pas pour telle autre. Le grec de la LXX, par exemple, traduit systématiquement par ἐπισκέπτομαι l'hébreu פקד, alors qu'il existe beaucoup d'autres verbes (בחן, דרשׁ, ראה, בקר) ayant un sens très proche de פקד ? Comment le terme ἐπισκέπτομαι (*veiller sur, prendre soin de, inspecter, observer, regarder, revoir, considérer, refléter*) est-il arrivé à « s'imposer » ?

[94] Cf. Ex 38,25-26 ; Nb 3,15-16. 39-40.42 ; Nb 4, 23.29-30. 34. 37-38. 41-42. 45-46. 48-49 ; 26 54.63-64 ; 1 Sm 13,15 ; 15,4 ; 2 Sm 24,2.

signifier *visiter quelqu'un*, dans le but d'accomplir un devoir social.[95] Même si on peut traduire en général פקד par *visiter*, ce verbe a aussi une nuance de *se rappeler favorablement, garder un souvenir agréable, prendre bonne note de*… On l'emploie lorsque Dieu visite un individu.[96] Mais plus fréquemment encore, il est employé en rapport avec Dieu qui visite son peuple,[97] même son peuple en exil, le reste de la maison de Juda, son troupeau, la maison de Juda, sa vigne, c'est-à-dire son peuple.[98] Plus proche encore de ce sens, on trouve parfois פקד qui veut dire *prendre soin de.*[99] פקד signife aussi *désigner, nommer (quelqu'un) responsable.*[100]

Notre texte (Jr 11,22) nous situe dans un contexte où le verbe פקד ne peut en aucune manière prendre un sens favorable, ainsi que nous venons de le développer. En effet, la Bible connaît aussi de פקד (*visiter*) un sens défavorable : *se souvenir de quelqu'un en bien ou en mal, punir, venger, châtier.*[101] Tel est le sens de ἐπισκέπτομαι dans notre contexte.

Si Dieu promet de châtier les hommes d'Anatot, il semble que ce soit plutôt leur progéniture qui se trouve frappée et décimée par Dieu, dans sa colère. Ce sont les jeunes gens, c'est-à-dire ceux en âge d'aller au combat, qui mourront par l'épée. Quant aux enfants, filles et garçons, c'est-à-dire ceux qui dépendent des plus forts pour leur subsistance et leur survie, c'est par la famine qu'ils mourront. Contrairement à l'épée qui tue instantanément, la faim, elle, tue lentement ; elle conduit lentement mais sûrement à la mort. Peut-on comprendre ainsi la variation du vocabulaire opérée par le texte grec ? Le verbe ἀποθνῄσκω dit le caractère abrupt de la mort par l'épée, tandis que τελευτάω souligne l'aspect 'progressif' de la mort par la faim.

On note comment la faim peut, depuis toujours, servir d'arme de guerre. Et on peut ensuite se demander pourquoi Dieu frappe la descendance ? Pourquoi ne tue-t-il pas les hommes d'Anatot eux-mêmes, qui sont coupables d'avoir voulu mettre fin aux jours du prophète ?

---

95 Cf. Jg 15,1.

96 Cf. Gn 21,1 ; 1 Sm 2,21 ; Jr 15,15 ; Ps 17,3 ; Si 32,21.

97 Cf. Gn 1,24-25 ; Ex 3,16 ; 4,31 ; 13,19 ; Rt 1,6 ; Jr 29,10.

98 Cf. So 2,7 ; Za 10,3 ; Ps 65,10; 80,15.

99 Cf. Ps 8,5. Dans Jr 23,2, le prophète s'en prend aux mauvais pasteurs qui « n'ont pas pris soin du troupeau de Dieu ».

100 Cf. Nb 4,27.32 ; 27,16 ; Ne 7,1; 12,42; Esr 1,2.

101 Cf. Jb 35,15 ; Is 10,12 ; Jr 5,9.29; 9,8.24; 13,21; 27,8; 29,32 ; 30,20; 36,31 ; 44,13.29; Ez 32,34; Ps 59,6; 89,33 ; Sir 2,14.

Le coup décisif que YHWH, par la main de Moïse, assène au Pharaon pour le décider à laisser partir son peuple d'Egypte, c'est la mise à mort de tous les premiers-nés[102] égyptiens. On connaît, en outre, la réaction de David lorsque YHWH, par la bouche de Nathan, annonce la mort de l'enfant qu'il a eu avec Bath-Shéba, la femme d'Urie le Hittite.[103] A la lumière de ces deux exemples, on peut penser que la mise à mort de la progéniture semble être une arme efficace pour mettre à genoux ou hors d'état de nuire les récalcitrants. La progéniture, c'est le bien le plus précieux qu'un homme puisse avoir. Elle lui assure une descendance, elle introduit son nom dans la durée. Or, et le verset suivant va préciser ce raisonnement, en menaçant de détruire la descendance des hommes d'Anatot, Dieu entend leur enlever toute possibilité de se reproduire et de se perpétuer.

2.1.6 Une sentence irrévocable ? (Jr 11,23)

Les deux formes textuelles (TM et LXX) présentent dans ce verset un texte presque identique. Il n'y a guère de différences textuelles majeures; bien plus, la littéralité est parfaite. Les conjonctions (καὶ/ὅτι) sont rendues par des conjonctions (כִּי־/וְ) ; la négation (οὐκ) par une négation (לֹא). Tant la morphologie que la syntaxe présentent une parfaite identité : la phrase principale est suivie d'une subordonnée causale.

Dans la LXX, on note une légère variation du vocabulaire. Le terme κατοικοῦντας (ἐν Αναθωθ) est employé ici, alors qu'au verset 21 il s'agissait de τοὺς ἄνδρας (Αναθωθ). Le TM a, quant à lui, gardé partout la même expression (אַנְשֵׁי עֲנָתוֹת). Dans la proposition subordonnée, la LXX a le pluriel κακὰ à la place du singulier féminin רָעָה du TM. La préposition אֶל est traduite par ἐπὶ, ce qui pourrait présupposer עַל.

La détermination de Dieu semble être totale et sa décision, irréversible. Les maux (κακὰ) ou le mal (רָעָה) qu'il entend infliger aux hommes d'Anatot, à savoir la mise à mort de leurs jeunes gens et de leurs enfants (v. 22), visent rien de moins que leur suppression ou leur éradication totale de la surface de la terre. N'est-ce pas le même sort qu'ils entendaient faire subir à Jérémie (cf. v. 19) ?

Dieu promet de ne laisser aucun reste[104] de cette engeance d'hommes d'Anatot ! On peut peut-être maintenant comprendre pourquoi la LXX

---

[102] Cf. Ex 11-12.

[103] Cf. 2 Sm 11-12.

[104] Le terme grec ἐγκατάλειμμα est attesté 7 fois dans l'Ancien Testament, 4 fois au singulier (Esr 9,14 ; Ps 36,37 ; 75,10 ; Jr 11,23) et 3 fois au pluriel (ἐγκαταλείμματα). Cf. Dt 28,5.17 ; Ps 36,38. En grec classique, il signifie *reste, souvenir, monument*. Son équiva-

parle de τοὺς κατοικοῦντας ἐν Αναθωθ (*ceux qui habitent Anatot*). Le châtiment s'étend à tous les habitants d'Anatot, selon la logique du verset 22. Il y a une progression, une extension de la peine à tous et non plus seulement aux hommes d'Anatot comme on le lit au verset 21 et dans le TM.

Quand cela va-t-il advenir ? Jérémie aurait sans doute souhaité que l'action punitive de Dieu sur ses détracteurs ne tarde point. Or, il est important d'observer la manière dont Dieu parle. Il emploie volontairement le futur (ἔσται…, ἐπάξω/תִהְיֶה…, אָבִיא), c'est-à-dire le temps de l'inaccompli et l'indéterminé (ἐν ἐνιαυτῷ ἐπισκέψεως αὐτῶν/שְׁנַת פְּקֻדָּתָם).[105]

2.1.7 Oserait-on faire un procès à Dieu? (Jr 12,1)

Il importe de noter, ici, la grande identité entre le grec et l'hébreu, qu'il traduit très littéralement. Dans la première moitié du verset, le TM a une phrase nominale, suivie d'une subordonnée introduite par la conjonction כִּי. La LXX emploie une phrase principale complète, qui sera, comme en hébreu, suivie d'une subordonnée introduite par la conjonction ὅτι. Nous reviendrons sur le sens de ces deux conjonctions dans ce contexte-ci.

L'adverbe אַךְ/πλὴν (*cependant*) introduit une nuance adversative qui annonce une polémique, un débat contradictoire ou une précaution. La dernière moitié du verset est une question posée à Dieu. Elle est introduite par le pronom interrogatif מַדּוּעַ/τί ὅτι (*pourquoi*).

Le verbe εὐοδόομαι signifie *avoir un chemin facile, s'ouvrir facilement un passage*. Il traduit l'hébreu צלח (au *qal* : *aller droit, prospérer, réussir*) et se dit aussi des méchants ou des impies dont le chemin a du succès. Il est intéressant de noter comment le grec doit utiliser un verbe composé (εὐὸ δοῦται), là où l'hébreu emploie un verbe simple. On voit ainsi comment traduire et expliquer peuvent mutuellement s'impliquer.

La traduction du début de ce verset reste incertaine. Si Jérémie commence par affirmer la justice de Dieu, la proposition subordonnée (introduite par la conjonction כִּי/ὅτι) qui suit, demande explication. En général כִּי/ὅτι introduit une proposition causale, et éventuellement une temporelle, si on

lent hébreu שְׁאֵרִית (= שְׁאָר) est, en revanche, attesté 46 fois. Il signifie *le reste, le restant, les autres*. En affirmant qu'il n'y aura plus aucun reste des habitants d'Anatot, Dieu menace de supprimer toute trace qui pourrait réveiller et perpétuer le souvenir des hommes ou des habitants d'Anatot. Les Psaumes utilisent ce terme surtout dans le sens de la postérité, et éclairent ainsi l'explication que nous en avons donné ci-dessus. Dans Esdras, le terme fait surtout allusion aux rescapés du peuple juif.

[105] ἐπισκέψεως et פְּקֻדָּה signifient *visite*, dans le sens de *châtiment, punition*. Les termes dérivent des verbes ἐπισκέπτομαι et פקד que nous avons déjà largement discutés (v. 22).

traduit cette conjonction par « lorsque ». Or la construction de ce verset n'accepterait que très difficilement une causale ou une temporelle ici. En effet, la gravité de la question (sur la scandaleuse prospérité des tricheurs) que Jérémie se prépare à poser à Dieu, nécessite qu'il s'exprime avec précaution. Il s'agit pour Jérémie d'éviter tout discours susceptible d'irriter Dieu et de l'engager dans une polémique ou dans un débat juridique[106] avec lui, où il n'a aucune chance de s'en sortir. Si on adopte cette argumentation, alors on devrait logiquement lire ici une consécutive ou une concessive au lieu d'une causale.

Si Dieu est reconnu en principe toujours juste et gagnant, cela n'empêche cependant (πλὴν) que l'on ose engager un débat juridique[107] avec lui. En tant que « juge et partie » il peut, mieux que quiconque, s'expliquer sur certaines attitudes incohérentes et scandaleuses constatées dans l'humanité. Tout ce verset est traversé par cette thématique judiciaire.

Ce qui scandalise et sur quoi Jérémie voudrait avoir une explication de la part de Dieu, c'est la réussite et la prospérité des méchants et des tricheurs. Même si la forme verbale utilisée est celle de l'accompli (εὐθήνησαν),[108] cette question reste à ce jour sans aucune réponse satisfaisante. En effet, « pourquoi le chemin des méchants réussit-il ? Pourquoi les tricheurs ont-ils (toujours) prospéré ? »

2.1.8 Prospérer malgré l'impiété et l'hypocrisie ! (Jr 12,2)

Dans les deux formes textuelles (TM et LXX), le texte de ce verset est presque identique. Le grec traduit par καὶ la conjonction גַּם.[109] Dans la der-

[106] Le forme ἀπολογήσομαι (futur 1e personne du singulier) n'est attesté qu'ici et traduit l'hébreu אָרִיב (*qal* imparfait 1e personne du singulier de רִיב).

[107] L'expression κρίματα λαλήσω est un euphémisme. Il a, en fait, la même nuance que ἀπολογέομαι (*entrer en débat, disputer, contester*). Mais dans Jérémie κρίματα traduit surtout l'hébreu מִשְׁפָּט (sauf dans Jr 28,10 où il traduit plutôt צְדָקָה), un terme juridique dont nous avons déjà souligné (v. 20) la fonction conciliatrice et « harmonisatrice ». Jérémie entend initier un débat contradictoire avec Dieu, mais qui n'a rien d'une contestation. Il s'agit surtout pour lui d'approfondir le savoir et la science qu'il demande à Dieu depuis le début de cette section.

[108] On peut aussi le comprendre comme un futur antérieur car en hébreu l'inaccompli peut, dans certains contextes du futur, avoir le sens d'un futur antérieur. On dira alors : « *pourquoi le chemin des impies réussira-t-il* ou bien *pourquoi les impies auront-ils prospéré ?* ».

[109] Il me semble que גַּם ici ne peut pas simplement signifier la conjonction de coordination *et* (וְ en hébreu, καὶ en grec). Dans un contexte d'argumentation, où il s'agit justement de convaincre, גַּם voudrait donner plus d'énergie à l'expression et à l'argumentation. Il signifie *même, pourtant*. Dans ce sens καὶ est une traduction faible.

nière moitié du verset, le TM a une phrase nominale (אַתָּה קָרוֹב) que la LXX rend par une phrase complète (ἐγγὺς εἶ σὺ).

La différence textuelle qu'il importe de discuter se trouve dans le milieu de ce verset. Voici le texte, la différence en question s'y trouve en italique :

TM		LXX	
נְטַעְתָּם גַּם־שֹׁרָשׁוּ יֵלְכוּ גַּם־עָשׂוּ פֶרִי קָרוֹב אַתָּה בְּפִיהֶם וְרָחוֹק מִכִּלְיוֹתֵיהֶם׃	Tu les avais plantés. Ils se sont même enracinés ; *ils iront*, ils ont même porté du fruit. Tu es près de leur bouche mais loin de leurs reins.	Tu les as plantés et ils ont pris racines ; *ils ont fait des enfants* et ils ont produit du fruit. Tu es près de leur bouche mais loin de leurs reins.	ἐφύτευσας αὐ- τοὺς καὶ ἐρ- ριζώθησαν ἐτεκ- νοποίησαν καὶ ἐποίησαν καρ- πόν ἐγγὺς εἶ σὺ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ πόρρω ἀπὸ τῶν νεφρῶν αὐτῶν

Comme on le voit, le TM lit יֵלְכוּ (*qal* imparfait 3[e] personne du pluriel de הלך: *ils iront, ils marcheront*). La LXX, quant à elle, lit ἐτεκνοποίησαν (aoriste indicatif présent 3[e] personne du pluriel de τεκνοποιέω: *ils ont engendré, ils ont fait des enfants*). L'équivalent hébreu de ἐτεκνοποίησαν est יָלְדוּ. On trouve aussi cette forme dans Ez 31,6, où Pharaon est comparé au cèdre du Liban, sous les rameaux duquel viennent mettre bas toutes les bêtes sauvages. La LXX a donc vraisemblablement traduit le verbe ילד et non pas הלך. Or, c'est dans Os 14,7 que l'on rencontre la forme יֵלְכוּ avec une acception très proche de celle que nous avons dans notre texte (Jr 12,2). Il s'agit de *rejetons d'Israël qui s'étendront*, s'il se détourne de ses péchés et retrouve le chemin de la fidélité. Israël aura la splendeur de l'olivier et le parfum du Liban.

Certains commentateurs[110] appliquent ce sens à notre texte (Jr 12,2). Rudolph propose de corriger la forme יֵלְכוּ par יִלַחוּ (*être vert, rempli de sève*), qui est une conjecture. Les traductions modernes ne s'accordent pas non plus sur le sens de cette forme. La TOB traduit par « *ils vont jusqu'à porter du fruit* » ; et la Bible de Jérusalem par « *ils vont bien* ».

Il me semble que, pour traduire par le verbe ἐτεκνοποίησαν, la LXX doit avoir lu une *Vorlage* où se trouvait la forme ילדו (en écriture consonan-

[110] Cf W. McKane, *Jeremiah 1*, Edinburgh 1986, 262. W. Holladay, *Jeremiah 1*, Philadelphia 1986, 377.

tique). Quant à la forme ילכו du TM, je pense qu'elle peut être soit une erreur scribale - le scribe aurait confondu les lettres ד et כ dont la proximité graphique est évidente - soit la volonté d'un recenseur d'harmoniser ce passage avec Os 14,7. Mais si on considère qu'il s'agit ici d'une glose explicative (dans les deux formes textuelles d'ailleurs), alors on peut affirmer que la volonté d'harmoniser Jr 12,2TM avec Os 14,7 a conduit le recenseur ou le scribe à lire ילכו au lieu de ילדו.

Comme dans tout procès, c'est au plaignant qu'il revient en premier lieu d'étayer son argumentation et de fournir les motifs de son accusation. Ici, l'argumentation s'exprime essentiellement en termes horticoles. Planter, s'enraciner et jouir du fruit de son champ, s'assurer une descendance, n'est-ce pas le signe par excellence de la bénédiction et de la tranquillité garanties par Dieu ?

Dans la LXX, c'est le verbe ἐτεκνοποίησαν qui exprime le fait de s'assurer une descendance. En effet τεκνοποιέω (littéralement : « *faire des enfants* ») se dit, en principe, des êtres humains. On peut dès lors se demander pourquoi on trouve ce verbe au milieu d'une métaphore horticole, créant ainsi une répétition 'inutile' avec l'expression «ἐποίησαν καρπόν », qui est mieux adaptée au contexte ? Je pense, pour ma part, qu'il s'agissait pour l'auteur de préciser (tel est le sens d'une glose explicative) que, malgré tout, cette métaphore horticole faisait bel et bien allusion à des êtres humains. D'où l'insertion d'une expression de *génération* propre au genre humain. Cf. aussi Gn 30,2 : l'enfant y est considéré comme le fruit de la bénédiction divine.

L'étonnement de Jérémie est d'autant plus grand que les méchants et les tricheurs sont traités par Dieu comme ces arbres plantés au bord d'un cours d'eau. Ils jouissent des privilèges normalement dévolus aux justes.[111] Ils ont donc tout ce qui est nécessaire à leur croissance et à leur épanouissement. En plus, leur bouche est pleine du nom de Dieu par lequel ils ne cessent de jurer ou qu'ils ne cessent jamais d'invoquer (de prononcer). Et pourtant, leurs actes montrent bien combien Dieu n'habite pas en eux, combien il est loin de leurs reins. Si Dieu est celui qui examine les reins pour en scruter les pensées les plus secrètes, comment tolère-t-il l'hypocrisie des impies ? Bien plus, comment se fait-il qu'il les récompense ?

[111] Cf. Ps 1,3 ; Jr 17,8.

2.1.9 La sanctification en vue de l'immolation (Jr 12,3).

Le début de ce verset rappelle en quelque sorte la discussion déjà présentée dans Jr 11,20 et son renvoi à Jr 20,12. Dans les deux formes textuelles (LXX et TM) le verset commence par la conjonction וְ/και à laquelle nous pouvons attribuer un sens adversatif. On a, ensuite, deux phrases (יְדַעְתָּנִי תִּרְאֵנִי, *tu me connais, tu me vois*[112]) dans le TM, alors que la LXX n'en a qu'une seule (γινώσκεις με, *tu me connais*). Il en est de même du châtiment que Jérémie suggère à YHWH d'infliger à ses détracteurs. Le TM a, en plus, une phrase (הַתִּקֵם כְּצֹאן לְטִבְחָה, *sépare-les comme des brebis pour l'abattoir*) que l'on n'a pas dans la LXX. Notons que c'est uniquement ici que le verbe נתק au *hifil* (*séparer, enlever, arracher*) est attesté. La LXX emploie l'expression ἐναντίον σου (*devant toi*), alors que le TM donne אִתָּךְ (*avec toi*, de la préposition אֵת + le suffixe de la 2e personne du singulier). Il se peut que la LXX ait lu une autre expression, notamment לְפָנֶיךָ. A la fin du verset, la LXX lit un pronom personnel (αὐτῶν) que le TM ne présente pas.

La conjonction adversative que l'on trouve au début de ce verset semble vouloir tracer une ligne de démarcation entre Jérémie et les impies. Eux, ils restent « opaques » devant Dieu ; mais lui n'entretient aucun mystère devant Dieu qui le connaît pour avoir sondé son cœur. Aussi Jérémie peut-il, sans hésitation ni gêne, affirmer que son cœur est *avec* Dieu (אִתָּךְ) ou *devant* lui (ἐναντίον σου).

Nous avons déjà expliqué (cf. Jr 11,20) le sens du verbe δοκιμάζω/בחן. Il s'agit d'éprouver quelque chose (étoffe, monnaie, métal) ou quelqu'un (un ami, un dénonciateur) pour en juger ou en apprécier la valeur, la qualité. Cet acte suppose un regard profond et perçant sur la personne ou la chose qu'on éprouve. Il conduit à la connaissance profonde et parfaite de l'autre. Le regard est donc présupposé. Il fait partie du processus de la connaissance de l'autre. Dès lors, trois possibilités se présentent à nous pour tenter d'expliquer l'absence de l'expression « tu me vois » dans la LXX:

- nous venons de dire que la connaissance profonde de quelqu'un présuppose qu'on le voit. Si la LXX ne reprend pas cette expression (« tu me vois »), c'est peut-être parce qu'elle estime qu'il n'est pas nécessaire de la répéter. Cette explication suppose que la LXX ait lu le TM, ce qui est possible, mais difficile à démontrer.

[112] On peut aussi traduire : « *tu m'as connu, tu me vois* ».

- Le TM, en lisant en plus l'expression « tu me vois », a voulu renforcer la connaissance que le Seigneur a de Jérémie. Cette explication est plausible lorsqu'on pense aux passages (cf. par exemple Jr 11,18) où le TM met en relief l'action première de Dieu sur tout l'être de Jérémie. Mais d'un point de vue plus strictement stylistique et sémantique, l'ordre des deux phrases (*tu me connais, tu me vois*), révèle le caractère rédactionnel,[113] et donc tardif, du second membre de la phrase. On voit d'abord pour connaître ensuite. Or, cette construction est assez courante ; on la retrouve ailleurs, notamment dans les psaumes (cf. par exemple le Ps. 139/138). Le TM aurait-il subi, ici, une influence des formes de prière propres aux milieux psalmistes ? On peut le penser.
- L'explication la plus plausible (et la plus raisonnable) est, sans doute, celle qui considère que la LXX a eu ici un modèle hébreu différent de celui lu par le TM.

C'est donc dire que la connaissance que Dieu a de Jérémie est sûre et solide, parce qu'elle est fondée sur l'épreuve. Le parfait (δεδοκίμακας/וּבָחַנְתָּ) employé ici signifie un fait passé, mais dont les effets continuent de se faire sentir jusque dans le présent.

Sûr de ce regard profond et confiant dont Jérémie bénéficie de la part de Dieu, il peut lui suggérer un châtiment quelque peu insolite.[114] Les détracteurs de Jérémie sont comparés à un troupeau destiné à l'abattage sacrificiel. Cette partie du verset semble faire écho au sentiment éprouvé par Jérémie dans 11,18, où il se compare à une brebis que l'on conduit à l'abattoir. Si donc l'impiété de ses détracteurs est fermement établie, pourquoi faut-il d'abord les sanctifier (ἅγνισον[115] αὐτοὺς/וְהַקְדִּשֵׁם) avant de les détruire ? Serait-ce là une manière d'effacer leur méchanceté avant leur destruction ? S'agit-il d'un acte rituel d'accompagnement de ceux qui sont condamnés à mort ?

---

113 Compte tenu de la quantité importante de texte en plus ou en moins dans les deux formes textuelles, on a de la peine à y voir la main d'un scribe « distrait ». Cette remarque vaut aussi pour la seconde moitié du verset, où le TM donne une expression que la LXX n'a pas.

114 Dans Jr 11,20, le prophète demande à Dieu de lui montrer le châtiment qu'il entend infliger aux hommes d'Anatot. Il ne va pas jusqu'à lui en suggérer un. Ici, il le fait. C'est dire combien la confiance grandit à la mesure de la connaissance que Dieu a de Jérémie, et vice-versa.

115 L'autre emploi de cette forme verbale (impératif 2e personne) se trouve dans Ex 19,10. Le Seigneur y demande à Moïse de « sanctifier » le peuple, c'est-à-dire de le préparer à participer à la théophanie.

La phrase הַתִּקֵם כְּצֹאן לְטִבְחָה est absente de la LXX. 4QJer[a], dont on connaît la proximité avec TM, atteste cette leçon. Selon McKane,[116] « Sept. is probably a better text, because the elements of MT wich it does not represent look like either textual variants or expansions ». La thématique de l'agneau destiné à l'abattoir est surtout présente dans les psaumes dits *d'appel au secours*. Cf. par exemple, le Ps 44,12.23.26. Le peuple se demande pourquoi Dieu l'oublie, faisant ainsi de lui un « hochement de tête » parmi les peuples alentour, un peuple d'agneaux destinés à la boucherie. La présence de cette phrase dans le TM montre qu'il a probablement subi une influence du milieu des psaumes. Ceci confirme (et me fait adhérer à) la position de McKane qui considère cette phrase, dans le TM, comme un ajout et une expansion. La LXX a donc vraisemblablement lu une autre *Vorlage* que le TM, avec un plus succinct.

Notons néanmoins que cette considération est d'ordre stylistique. Elle ne permet pas de trancher définitivement la question du rapport entre les deux formes textuelles. En effet, les raisons stylistiques restent des probabilités plus ou moins grandes et non pas des preuves.

2.1.10 La catastrophe écologique comme conséquence de l'impiété. (Jr 12,4)

L'accusation ou l'interpellation se poursuit. Les deux formes textuelles présentent un texte essentiellement identique. Le verset commence par une conjonction d'interrogation (עַד־מָתַי/ἕως πότε[117]). Le participe au pluriel (יֹשְׁבֵי) est traduit par un participe au pluriel (κατοικούντων).

Notons néanmoins cette différence syntaxique : dans la LXX, le verbe ἠφανίσθησαν (aoriste, 3[e] personne du pluriel : *périssaient*) a deux sujets (κτήνη et πετεινά), qui, tous les deux sont au pluriel. Dans le TM le verbe (סָפְתָה) est à la 3[e] personne féminin singulier, alors qu'il y a deux sujets, dont le premier (בְהֵמוֹת) est au pluriel et le second (וָעוֹף, *et oiseau*) au singulier.[118]

A la fin du verset, la LXX donne le sujet de ὄψεται en lisant ὁ θεὸς. Dans le TM, le verbe (יִרְאֶה) est aussi à la 3[e] personne du singulier, mais le sujet n'est pas explicitement donné. Nous reviendrons plus loin (cf. chapi-

[116] W. MCKANE, *Jeremiah 1*, (ICC) Edinburgh 1986, 263.

[117] C'est dans 1 Sm 16,1 que l'on trouve aussi cette question. Contrairement à notre texte, où la question est destinée à Dieu, là c'est le Seigneur qui la pose à Samuel, qui n'arrête pas de pleurer Saül (καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Σαμουηλ ἕως πότε σὺ πενθεῖς ἐπὶ Σαουλ).

[118] Disons tout de suite que cette construction est parfaitement normale en hébreu. Cf. GK § 145 *k*.

tre 4) sur la portée théologique de cette divergence et aussi sur la portée herméneutique du terme אַחֲרִית qui n'a pas la même signification que ὁδος, employé dans la LXX.

2.1.11 La réponse de Dieu (Jr 12,5)

Ce verset est formé d'une double question. Il s'agit en fait d'une strophe construite dans une structure parallèle. Le premier membre de la strophe est affirmatif, le second est interrogatif:

Tu cours, tu te fatigues … comment te prépares-tu ?

// //

Tu as fait confiance … comment feras-tu ?

Le TM commence par la conjonction כִּי, faisant du verset une proposition causale ou explicative. La LXX n'a pas cette conjonction. Le verset y est une phrase indépendante. Dans le TM, le deuxième membre de chaque strophe, c'est-à-dire la question, commence par un וְ (*waw*) qui n'a pas d'équivalent dans la LXX.

On constate qu'il y a changement de locuteur ici. La conjonction כִּי que nous trouvons au début de ce verset insinue un lien entre ce verset et le précédent. Or, ce lien n'est pas du tout évident. Il l'est encore moins dans la LXX. On peut néanmoins dire qu'il s'agit ici de la réponse que Dieu donne à l'interpellation formulée par Jérémie. C'est donc Dieu qui parle maintenant, même si ce changement de locuteur n'est annoncé nulle part.

Par ailleurs, il n'est pas aisé de déterminer l'événement auquel le texte fait allusion. Le vocabulaire y est celui d'une compétition sportive, plus précisément d'une course de piétons que le concerné n'a pas pu remporter à cause de la fatigue. Quant à l'avenir, il ne s'annonce pas plus rassurant non plus, étant donné l'entrée en compétition de chevaux.

Même si le texte indique tout de même que le concerné a connu une victoire « sur une terre de paix», la répétition du pronom interrogatif πῶς/אֵיךְ souligne l'urgence[119] de la situation. Il s'agit de vite trouver une voie de sortie, avant qu'il ne soit trop tard.

On est tenté de penser que toutes ces tournures proverbiales (ou métaphoriques) constituent une annonce voilée d'une action punitive, alors que,

---

[119] C'est dans ce contexte de pression qu'il s'agit de comprendre l'emploi, par le TM, du *waw* placé au début du pronom interrogatif. Il s'agit d'un *waw* d'apodose. Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 176 *b*.

à ce niveau-ci, la question du destinataire de ces propos reste tout de même encore posée.

2.1.12 “Un homme averti en vaut deux!” (Jr 12,6)

Dans les deux formes textuelles (TM et LXX), ce verset est une proposition causale introduite par la conjonction כִּי/ὅτι, ce qui permet de le relier au verset précédent. Mais il se termine aussi par une proposition introduite par la conjonction כִּי/ὅτι, dont il va falloir préciser le sens. Notons aussi le triple emploi de la préposition גַּם que le grec rend indifféremment par καὶ.

La fin de la première partie de ce verset n’est pas de traduction aisée ; sauf si on accepte de considérer que מָלֵא (forme intransitive : *être rempli, devenir plein*) est l’équivalent hébreu de ἐπισυνήχθησαν.[120] Alors on peut traduire comme nous l’avons fait.

Ce verset-ci répond à la question du destinataire des propos quelque peu énigmatiques du verset précédent (v. 5). Ils s’adressaient à Jérémie. Dieu cherchait à le prévenir de ce qui allait arriver. Plus précisément, il s’interrogeait sur la capacité de Jérémie de faire face à l’épreuve.

La conjonction כִּי/ὅτι du début de ce verset a une nuance explicative. Le locuteur - Dieu en l’occurrence - étaye son argumentation. La mention, ici, des membres de famille de Jérémie corrobore l’interprétation selon laquelle Dieu est celui qui tient ces propos, qui effectivement, sont adressés à Jérémie. Si au verset précédent, le danger qui guettait Jérémie était exprimé en termes voilés, ici Dieu parle ouvertement. Il prévient Jérémie de la menace que représentent pour lui ses proches, sa propre famille. Comme on le voit, au début de cette section (Jr 11,18) Jérémie, comme un agneau sans malice, ignorait ce que tramaient ses ennemis, qui n’étaient autre que ses proches, les gens de son village (Anatot) ; maintenant, à la fin de cette section (Jr 12,6) il sait tout, ou, il est en tout cas[121] censé tout savoir. Il se forme ainsi une sorte d’inclusion, du moins au niveau thématique.

Jérémie est prévenu surtout contre l’hypocrisie et la duplicité des siens. Aussi, la conjonction כִּי/ὅτι que l’on retrouve à la fin du verset prend-elle

---

120 En effet, selon la Concordance (HATCH & REDPATH), le verbe ἐπισυνάγω traduit 12 verbes hébreux différents. C’est uniquement dans notre texte (Jr 12,6) qu’il traduit מָלֵא. Ce qui conforte notre traduction.

121 Cette pression est soutenue par le triple emploi de la conjonction גַּם. Voir la remarque déjà formulée à ce sujet au verset 2 (cf. note 114). גַּם n’est pas une simple conjonction de coordination. Un petit indice qui renforce notre position est le fait que le texte hébreu utilise un *waw* de coordination dans cette partie du verset (אַחֶיךָ וּבֵית־אָבִיךָ), preuve qu’il distingue bien entre ו et גַּם et donne à גַּם la nuance que nous lui comprenons.

une nuance concessive.[122] *Même s'ils* (*bien qu'ils*) disent du bien en sa présence, il doit simplement se méfier d'eux. Ils ne sont pas sincères avec lui.

[122] Nous avons normalement traduit le dernier כִּי de ce verset comme une temporelle (*lorsque*), mais nous lui attribuons une nuance concessive. En hébreu, la phrase concessive peut effectivement être introduite par גַּם כִּי (cf. GK, § 160). Dans notre verset, la conjonction qui se trouve au début du verset ne porte pas la nuance concessive. Mais le contexte nous encourage à accorder au כִּי de la fin du verset cette nuance concessive. Autrement, il serait difficile de bien comprendre la pensée du texte.

2.2 La 2e confession : Jr 15,10-21

Jérémie vit une franche oppression. Le conflit qu'il endure est si pénible qu'il lui inflige des blessures qui refusent de guérir. Mais il exprime sa fidélité au Seigneur par le fait qu'il se tient à distance des impies et de ceux qui rusent (Jr 15,10.17). Il met tout son cœur dans l'écoute de la parole Dieu (Jr 15,16). Curieusement YHWH demande à Jérémie, le juste, de changer son agir et de se tourner davantage vers lui. C'est seulement à cette condition que ses ennemis retrouveront le chemin de la conciliation. Voici les textes de cette confession :

TM	LXX
10 אֽוֹי־לִ֣י אִמִּ֔י כִּ֣י יְלִדְתִּ֔נִי אִ֥ישׁ רִ֛יב וְאִ֥ישׁ מָד֖וֹן לְכָל־הָאָ֑רֶץ לֹֽא־נָשִׁ֥יתִי וְלֹא־נָֽשׁוּ־בִ֖י כֻּלֹּ֥ה מְקַלְלַֽונִי׃ Malheur à moi, ma mère, car tu m'as enfanté homme de querelle et homme de discorde pour tout le pays. Jamais je n'ai prêté ni emprunté. Tous me maudissent	10 οἴμμοι ἐγώ μῆτερ ὡς τίνα με ἔτεκες ἄνδρα δικαζόμενον καὶ διακρινόμενον πάσῃ τῇ γῇ οὔτε ὠφέλησα οὔτε ὠφέλησέν με οὐδείς ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπεν ἐν τοῖς καταρωμένοις με Malheur à moi, mere! Comme qui m'as-tu enfanté ? Un homme condamné et jugé pour tout le pays. Je n'ai pas prêté, et personne ne m'a rien prêté. Ma force manqua parmi ceux qui me maudissaient
11 אָמַ֣ר יְהוָ֔ה אִם־לֹ֥א (שָׁרוֹתִךָ) [שֵׁרִיתִ֖ךָ] לְט֑וֹב אִם־ל֣וֹא ׀ הִפְגַּ֣עְתִּֽי בְךָ֗ בְּעֵת־רָעָ֛ה וּבְעֵ֥ת צָרָ֖ה אֶת־הָאֹיֵֽב׃ Il dit : YHWH ne t'ai-je pas servi pour le bien ? Ne t'ai-je pas supplié au temps du malheur et au temps de la détresse pour l'ennemi ?	11 γένοιτο δέσποτα κατευθυνόντων αὐτῶν εἰ μὴ παρέστην σοι ἐν καιρῷ τῶν κακῶν αὐτῶν καὶ ἐν καιρῷ θλίψεως αὐτῶν εἰς ἀγαθὰ πρὸς τὸν ἐχθρόν Qu'il en soit ainsi, Maître, pendant qu'eux ils réussissaient, si je ne me suis pas tenu devant toi au temps de leurs malheurs et au temps de leur détresse pour le bien vis-à-vis de l'ennemi !
12 הֲיָרֹ֨עַ בַּרְזֶ֧ל ׀ בַּרְזֶ֛ל מִצָּפ֖וֹן וּנְחֹֽשֶׁת׃ Est-ce que le fer brisera le fer du Nord et le bronze ?	12 εἰ γνωσθήσεται σίδηρος καὶ περι̂ βόλαιον χαλκοῦν ἡ ἰσχύς σου Est-ce que le fer sera (re)connu ? Mais un manteau de bronze (est) ta force.
13 חֵילְךָ֧ וְאוֹצְרוֹתֶ֛יךָ לָבַ֥ז אֶתֵּ֖ן לֹ֣א בִמְחִ֑יר וּבְכָל־חַטֹּאותֶ֖יךָ וּבְכָל־גְּבוּלֶֽיךָ׃ Ta force et tes trésors je les donne-	13 καὶ τοὺς θησαυρούς σου εἰς προνομὴν δώσω ἀντάλλαγμα διὰ πάσας τὰς ἁμαρτίας σου καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις σου Et tes trésors je les donnerai au pillage en

rai au pillage, sans contrepartie et dans tous tes péchés et dans toutes tes frontières	contrepartie à cause de tous tes péchés et dans toutes tes frontières
14 וְהַֽעֲבַרְתִּי֙ אֶת־אֹ֣יְבֶ֔יךָ בְּאֶ֖רֶץ לֹ֣א יָדָ֑עְתָּ כִּי־אֵ֛שׁ קָדְחָ֥ה בְאַפִּ֖י עֲלֵיכֶ֥ם תּוּקָֽד׃ ס Et je ferai traverse (passer) tes ennemis dans un pays que tu ne connaissais pas, car le feu de ma fureur s'est allumé, sur vous il va brûler.	14 καὶ καταδουλώσω σε κύκλῳ τοῖς ἐχθροῖς σου ἐν τῇ γῇ ᾗ οὐκ ᾔδεις ὅτι πῦρ ἐκκέκαυται ἐκ τοῦ θυμοῦ μου ἐφ' ὑμᾶς καυθήσεται Je te réduirai à l'esclavage par tes ennemis alentour dans une terre que tu ne connaissais pas, parce que le feu de ma colère s'est enflammé, sur vous il sera allumé.
15 אַתָּ֣ה יָדַ֗עְתָּ יְהוָ֞ה זָכְרֵ֤נִי וּפָקְדֵ֙נִי֙ וְהִנָּ֤קֶם לִי֙ מֵרֹ֣דְפַ֔י אַל־לְאֶ֥רֶךְ אַפְּךָ֖ תִּקָּחֵ֑נִי דַּ֕ע שְׂאֵתִ֥י עָלֶ֖יךָ חֶרְפָּֽה׃ Toi tu sais, YHWH ! Souviens-toi de moi, visite-moi et venge-moi de ceux qui me persécutent. Que tu ne me prennes pas pendant toute la longueur (durée) de ta colère. Sache que je subis l'opprobre pour ta cause.	15 κύριε μνήσθητί μου καὶ ἐπίσκεψαί με καὶ ἀθῴωσόν με ἀπὸ τῶν καταδιωκόντων με μὴ εἰς μακροθυμίαν γνῶθι ὡς ἔλαβον περὶ σοῦ ὀνειδισμὸν Seigneur souviens-toi de moi et visite-moi et laisse-moi impuni (quitte) de ceux qui me persécutent. Pas de patience ! Sache comment j'ai reçu l'insulte à cause de toi, de la part de ceux qui rejettent tes paroles.
16 נִמְצְא֤וּ דְבָרֶ֙יךָ֙ וָאֹ֣כְלֵ֔ם וַיְהִ֤י (דְבָרֶיךָ) [דְבָ֣רְךָ֔] לִ֔י לְשָׂשׂ֖וֹן וּלְשִׂמְחַ֣ת לְבָבִ֑י כִּֽי־נִקְרָ֧א שִׁמְךָ֛ עָלַ֖י יְהוָ֥ה אֱלֹהֵ֥י צְבָאֽוֹת׃ ס Quand tes paroles me sont parvenues, je les ai dévorées. Ta parole était pour moi le ravissement et l'allégresse de mon cœur. Car ton nom a été proclamé sur moi, YHWH, Dieu Sabaot !	16 ὑπὸ τῶν ἀθετούντων τοὺς λόγους σου συντέλεσον αὐτούς καὶ ἔσται ὁ λόγος σου ἐμοὶ εἰς εὐφροσύνην καὶ χαρὰν καρδίας μου ὅτι ἐπικέκληται τὸ ὄνομά σου ἐπ' ἐμοί κύριε παντοκράτωρ Extermine-les ! Et ta parole sera pour moi en joie et en bonheur de mon cœur. Car ton nom a été proclamé sur moi, Seigneur Tout-puissant !
17 לֹֽא־יָשַׁ֥בְתִּי בְסוֹד־מְשַׂחֲקִ֖ים וָאֶעְלֹ֑ז מִפְּנֵ֤י יָֽדְךָ֙ בָּדָ֣ד יָשַׁ֔בְתִּי כִּי־זַ֖עַם מִלֵּאתָֽנִי׃ ס Je n'ai pas siégé au conseil de ceux qui s'amusent tandis que moi je jubilais devant la face de ta main ; j'étais assis seul car tu m'avais rempli de colère.	17 οὐκ ἐκάθισα ἐν συνεδρίῳ αὐτῶν παιζόντων ἀλλὰ εὐλαβούμην ἀπὸ προσώπου χειρός σου κατὰ μόνας ἐκαθήμην ὅτι πικρίας ἐνεπλήσθην Je n'ai pas siégé au conseil de ceux qui s'amusent, mais j'agissais avec crainte devant la face de ta main. J'étais assis seul parce que je fus rempli d'amertume.
18 לָ֣מָּה הָיָ֤ה כְאֵבִי֙ נֶ֔צַח	18 ἵνα τί οἱ λυποῦντές με κατισχύουσίν

וּמַכָּתִי אֲנוּשָׁה מֵאֲנָה הֵרָפֵא הָיוֹ תִהְיֶה לִי כְּמוֹ אַכְזָב מַיִם לֹא נֶאֱמָנוּ׃ Pourquoi ma souffrance est-elle continue et ma blessure incurable, refuse la guérison ? Vraiment tu es pour moi comme un ruisseau trompeur aux eaux pas fidèles.	μου ἡ πληγή μου στερεά πόθεν ἰαθήσομαι γινομένη ἐγενήθη μοι ὡς ὕδωρ ψευδὲς οὐκ ἔχον πίστιν Pourquoi ceux qui me font souffrir prévalaient-ils sur moi ? Ma blessure est forte. Comment serai-je guéri ? Elle est vraiment devenue pour moi comme une eau trompeuse.
19 לָכֵן כֹּה־אָמַר יְהוָה אִם־תָּשׁוּב וַאֲשִׁיבְךָ לְפָנַי תַּעֲמֹד וְאִם־תּוֹצִיא יָקָר מִזּוֹלֵל כְּפִי תִהְיֶה יָשֻׁבוּ הֵמָּה אֵלֶיךָ וְאַתָּה לֹא־תָשׁוּב אֲלֵיהֶם׃ C'est pourquoi, ainsi parle YHWH : si tu reviens et que je te fais revenir, tu te tiendras devant moi. Et si de ce qui est vil tu tires ce qui est noble, tu seras comme ma bouche. Ils reviendront, eux, vers toi, mais toi, tu ne retourneras pas vers eux.	19 διὰ τοῦτο τάδε λέγει κύριος ἐὰν ἐ πιστρέψῃς καὶ ἀποκαταστήσω σε καὶ πρὸ προσώπου μου στήσῃ καὶ ἐὰν ἐξαγάγῃς τίμιον ἀπὸ ἀναξίου ὡς στόμα μου ἔσῃ καὶ ἀναστρέψουσιν αὐτοὶ πρὸς σέ καὶ σὺ οὐκ ἀναστρέψεις πρὸς αυτούς C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur : si tu reviens et je vais te faire revenir et tu te tiendras devant ma face. Si tu fais sortir précieux devant ce qui est indigne, alors tu seras comme ma bouche. Et ils reviendront, eux, vers toi, mais toi tu ne retourneras pas vers eux.
20 וּנְתַתִּיךָ לָעָם הַזֶּה לְחוֹמַת נְחֹשֶׁת בְּצוּרָה וְנִלְחֲמוּ אֵלֶיךָ וְלֹא־יוּכְלוּ לָךְ כִּי־אִתְּךָ אֲנִי לְהוֹשִׁיעֲךָ וּלְהַצִּילֶךָ נְאֻם־יְהוָה׃ Je te donnerai à ce peuple comme un rempart de bronze fortifié. Et ils combattront contre toi mais ne pourront rien contre toi, car je suis avec toi pour te sauver et te délivrer, oracle de YHWH !	20 καὶ δώσω σε τῷ λαῷ τούτῳ ὡς τεῖχος ὀχυρὸν χαλκοῦν καὶ πολεμήσουσιν πρὸς σὲ καὶ οὐ μὴ δύνωνται πρὸς σέ διότι μετὰ σοῦ εἰμι τοῦ σῴζειν σε Je te donnerai à ce peuple comme un solide mur de bronze, et ils combattront contre toi, mais ils ne peuvent jamais rien contre toi car je suis avec toi pour te sauver.
21 וְהִצַּלְתִּיךָ מִיַּד רָעִים וּפְדִתִיךָ מִכַּף עָרִצִים׃ פ Et je te délivrerai de la main des méchants et je te sauverai de la poigne terrifiante	21 καὶ ἐξαιρεῖσθαί σε ἐκ χειρὸς πονηρῶν καὶ λυτρώσομαί σε ἐκ χειρὸς λοιμῶν Et je te délivrerai de la main des méchants et je te sauverai de la main redoutable.

2.2.1 « Pourquoi m'en veut-on ? » (Jr 15,10)

Dans la LXX, ce verset se divise en quatre courtes propositions indépendantes. La première est une exclamation qui s'ouvre par l'expression de malheur οἴμμοι. C'est une phrase nominale, le verbe (être) étant sous-entendu.

La seconde phrase est une question que Jérémie adresse à sa mère. En grec, contrairement à l'hébreu qui lit un pronom personnel (אִמִּי), on peut s'adresser à son père et à sa mère sans pronom personnel. Cette question de Jérémie à sa mère porte en elle des éléments de réponse qui s'expriment par deux formes passives (δικαζόμενον et διακρινόμενον) du participe, des participes qui qualifient le terme ἄνδρα. Introduite par l'expression ὡς τίνα cette phrase interrogative se termine par le datif πάσῃ τῇ γῇ. Celui-ci dessine l'étendue de l'état (de l'identité) de Jérémie, exprimé dans les deux participes susmentionnés.

La troisième phrase est une double négation (οὔτε… οὔτε) qui affecte le verbe ὠφελέω, employé une première fois à la 1e personne du singulier et une seconde fois à la 3e personne du singulier. La quatrième phrase de ce verset comprend une forme verbale de l'accompli (ἐξέλιπεν) qui, lui, imprime une nuance narrative. Jérémie *perdait* ses forces. La raison en est donnée dans un participe (καταρωμένοις) au datif pluriel, qui a une nuance causale.

Dans le TM, ce verset se divise en trois phrases indépendantes. La première phrase commence, comme c'est le cas dans la LXX, par une exclamation, introduite par la même expression de malheur (אוֹי־לִי). Comme dans la LXX, elle se termine aussi par une indication sur l'étendue couverte par l'état (l'identité) de Jérémie : לְכָל־הָאָרֶץ. La phrase principale (de cette première partie du verset) est suivie d'une subordonnée causale. Si dans la LXX, la phrase est interrogative (ὡς τίνα), le TM est quant à lui affirmatif. Jérémie connaît et affirme la cause de ce qui lui arrive. C'est *parce que* (כִּי) sa mère l'a engendré tel : un homme de dispute et un homme de discorde. Le TM répète le terme אִישׁ, alors que la LXX n'emploie qu'une seule fois l'expression ἄνδρα qui en est l'équivalent. Selon William L. Holladay[123] cette répétition du mot אִישׁ surchargerait inutilement le verset. En outre, le suffixe de la première personne du singulier que l'on trouve dans l'expression אִמִּי signifie que Jérémie s'adresse clairement à sa mère. No-

[123] W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, Philadelphia 1986, 445: « The word overloads the colon. The linking of a noun in the construct state with two coordinated nouns in the absolute state is possible (…) but is largely confined to older portions of the OT, so the inserted word is an understandable gloss. »

tons enfin que la troisième phrase, dans la LXX (ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπεν), constitue un 'plus' qui n'a pas d'équivalent dans le TM.

La fin de ce verset présente une formulation et une logique propre à chaque version, malgré l'emploi par les deux formes textuelles du même verbe *maudire* (au participe pluriel). Dans la LXX, Jérémie sent ses forces l'abandonner (ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπεν) *parmi ceux* ou *à cause de* ceux qui le maudissent. Dans le TM, il constate simplement qu'on le maudit, *alors qu'il*[124] n'entretient aucun lien et ne pratique aucun commerce profitable avec personne.

Jérémie prend sa mère à témoin. Peut-être pourrait-elle, mieux que quiconque, savoir pourquoi il est un sujet condamné, contesté et maudit par tout le monde. Comme dans le Ps 57,7, la mère donne la nature à l'enfant ; elle est son origine qui le marquera pour toujours, sans aucune possibilité de changement.

L'expression οἴμμοι ἐγώ traduit littéralement l'hébreu אוֹי־לִי. C'est uniquement ici que cette exclamation est employée pour interpeller un parent, en l'occurrence une mère. Dans Jg 11,35 (c'est le récit de Jephté qui doit sacrifier sa fille pour avoir fait un serment à Dieu), on trouve plutôt l'interjection אֲהָהּ, que le grec traduit littéralement par ἆ ἆ (ἆ ἆ θυγάτερ μου). Partout ailleurs où on la retrouve, אוֹי־לִי exprime le même sentiment de désarroi face à une situation menaçante et dont l'issue est fatale.[125]

Si le grec emploie presque exclusivement οἴμμοι, l'hébreu connaît plusieurs autres expressions de l'exclamation אוֹי־לִי; אֲהָהּ, אַלְלַי לִי. On peut aussi relever le fait que cette interpellation de Jérémie vise à clarifier la question de sa vie, et donc de sa vocation controversée. Dans ce sens, c'est Is 6,5 qui est plus proche de notre texte (Jr 15,10). Le prophète Isaïe exprime son indignité à cause de l'impureté de ses lèvres, c'est-à-dire son incapacité à accueillir et à proclamer la « sainte » Parole de Dieu.

Comme nous l'avons déjà dit, dans la LXX, la première moitié du verset est en fait une question (ὡς τίνα), dans laquelle Jérémie semble prendre acte de son identité[126] : il est un homme condamné, jugé (δικαζόμενον,[127]

[124] Notons tout de suite qu'ici, une particule adversative (וְ) ou concessive dans le TM nous aurait facilité la tâche. Malheureusement, cette particule manque. Cf. W. McKane, *Jeremiah 1*, Edinburgh 1986, 345.

[125] Cf. 1 Sm 4,7.8 ; Jr 4,13. 31; 6,4; 10,19; 13,37; 45,3; Lm 5,16 ; Ez 16,23; 24,6.9; Os 7,13; 9,12.

[126] Cf. F.D. Hubmann, *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18 – 12,6, Jer 15, 10-21* (FB 30), Würzburg 1978, 260. Dans cette étude qui, notons-le, ne concerne que le TM, Hubmann se demande si cette double identification choisie par Jérémie lui-même est à comprendre dans un sens actif ou passif («*fraglich bleibt aber noch bei dieser von Jeremia für sich gewählten Doppelbezeichnung, ob sie aktiv oder passiv zu verstehen*

participe passif à l'accusatif) et contesté (διακρινόμενον[128], participe passif à l'accusatif) sur toute la terre ou *pour* tout le pays. L'expression « *sur* toute la terre/*pour* tout le pays » est la traduction de l'hébreu לְכָל־הָאָרֶץ. Quant au grec, il emploie le datif πάσῃ τῇ γῇ, sans préposition.[129] Le sens est pourtant le même, il s'agit d'un datif avec une nuance locative ; il invite à mesurer l'ampleur et l'étendue de la réputation de Jérémie. Il est intéressant de noter que, en grec, tous les verbes indiquent une passivité, une interrogation sur la personne, une action que la personne n'a pas faite.

Dans le TM, cette première moitié du verset comprend une subordonnée causale introduite par כִּי. Cette subordonnée explicite « l'engeance » à laquelle Jérémie appartient. Or, c'est cette question au sujet de son identité que Jérémie pose à sa mère dans la LXX. On peut donc considérer la question (ὡς τίνα με ἔτεκες) de la LXX comme une question rhétorique. Jérémie pose une question dont il n'attend pas de réponse, parce qu'il (כִּי) la connaît déjà. Les deux textes choisissent chacun sa propre formulation pour, au final, affirmer la même chose : être (né) comme Jérémie, à savoir condamné et contesté, est un dommage, mieux, c'est un malheur.

Les deux occurrences de ὠφελεῖν que nous trouvons dans ce verset-ci (v. 15) traduisent le même verbe hébreu נָשָׁה (*prêter à intérêt, vendre à crédit, être créancier*). Ce passage est l'unique endroit où ὠφελεῖν traduit נָשָׁה. Il existe en revanche d'autres occurrences dans la LXX où le même verbe ὠφελεῖν est employé pour traduire trois autres verbes hébreux : יָעַל (*hifil*,

ist »). Nous pensons que l'identité d'une personne ne peut être qu'active. C'est ce que la personne est. C'est pourquoi nous disons que Jérémie prend acte de ce qu'il est. Mais cette affirmation de l'identité de Jérémie peut aussi être prise au sens passif, si ce sont ses détracteurs qui disent de lui qu'il est un homme *condamné* et *contesté*. Ce qui n'est pas le cas ici où Jérémie dit ce qu'il est aux yeux de tout le monde.

127 Notons que c'est uniquement ici que la forme δικαζόμενον (comme adjectif épithète de ἄνδρα) traduit רִיב. En revanche, le verbe δικάζω traduit habituellement רִיב (Jg 6,31 .32 ; Ps 34,1 ; 42,1 ; 73,1) ou שׁפט (au *qal* : 1 Sm 7,6.15.16.17 ; 8,5.6.20 ; 24,13,16 et au *nifal* : 1 Sm 12,7).

128 διακρινόμενον (adjectif, épithète de ἄνδρα) traduit l'hébreu מָדוֹן (*querelle, différend, discorde*) et c'est uniquement ici qu'on le rencontre. Ailleurs, c'est plutôt שׁפט qui prédomine (au *qal* : Ex 18,16 ; 1 R 3,9 ; 1 Ch 26,29 ; Jb 21,22 ; Ps 81,1 ; au *nifal* : Jl 3,12 ; Ez 17,20 ; 20,35.36 ; 34,17.20 ; 44,24). Notons aussi que dans Jb 9,14 ; 15,5 le verbe διακρίνω traduit l'hébreu בחר (*choisir*). Dans Lv 24,12, il traduit פרשׁ (*qal*, exemple unique et signifie *décider, ordonner*), dans le Ps 49,4 il traduit דין (*juger*) et dans Dt 33,7, il traduit ריב (*prendre sa propre défense, défendre son droit*).

129 Plusieurs manuscrits (B-S-106-130-239-Q-233-534-613 62-198 La[w] Aeth. Arm. Or.III 109 112sq. Chr. Tht. PsChr V 782 Cyr.III1168 VII 741 IX928 Olymp. Ambr.) lisent la préposition εν. *c* Bo lisent επι πασης της γης. A ne lit pas l'adjectif indéfini πάσῃ.

être utile, profiter à quelqu'un[130]), עָזַר (*aider, secourir, assister, nir*[131]), שׁוּב (*hifil, faire retourner, ramener, rapporter*[132]).

Lorsqu'on entreprend une transaction commerciale, les conflits d'intérêts qui, souvent, en résultent sont une source certaine d'épuisement. Suivre des personnes qui vous doivent de l'argent ne rend pas forcément sympathique; car il faut parfois user de la menace, sinon de la force pour les obliger à payer leur dette et les intérêts dus. Or Jérémie ne se souvient pas avoir été impliqué dans une telle activité d'échange commercial à but lucratif. La double négation (οὔτε… οὔτε) qui affecte le verbe ὠφελεῖν affirme justement le fait pour Jérémie d'avoir toujours vécu dans l'autosuffisance, l'autonomie ou l'indépendance vis-à-vis de ses coreligionnaires. Il n'a rien prêté et personne ne lui a rien prêté non plus. Jérémie ne dépendait donc de personne et personne ne dépendait de lui : il n'avait pas de relations commerciales ou économiques qui, d'ordinaire, sont les sources des conflits et donc d'épuisement.

Or, Jérémie doit constater que sa force se consume, elle l'abandonne : ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπεν. Il existe au moins 47 différents verbes en hébreu que le grec traduit par ce seul verbe ἐκλείπω. Il est difficile de savoir lequel de ces nombreux verbes le grec traduit dans notre texte (Jr 15,10), étant donné que l'expression qui nous occupe ici n'existe pas dans le texte hébreu. On peut néanmoins s'aider en partant des autres occurrences (cf. surtout Ps 30,11 ; 37,11 ; Jb 6,11) dont le contexte présente un sens proche de notre texte.

La seule activité physique ou commerciale ne suffit donc pas pour perdre des forces. Jérémie désigne le facteur par excellence qui lui fait perdre ses forces : la malédiction. Il semble donc que le fait de subir constamment la malédiction des autres fait aussi perdre des forces (ἐν τοῖς καταρωμένοις με). Telle est en tout cas la conclusion à laquelle Jérémie arrive.

L'emploi des formes verbales de l'accompli (ἐξέλιπεν, τοῖς καταρωμένοις) indique qu'il s'agit bien d'un essai de réponse que Jérémie donne à son drame. Quitte à ce que sa mère (à qui l'interpellation s'adresse) confirme ou infirme. Mais on peut aussi penser que la malédiction dont Jérémie est l'objet produit ses effets : elle lui ôte les forces. Mais de quelle force ou de quel épuisement peut-il s'agir, si l'on reconnait qu'il n'y a eu aucune activité physique ni commerciale ? τοῖς καταρωμένοις[133] est un

[130] Cf. Pr 10,2 ; 11,4 ; Jb 2,18 ; Is 30,5.6 ; 44,9 ; Jr 2,11 ; 7,8 ; 12,13 ; 23, 32.

[131] Cf. Is 30,7.

[132] Cf. Pr 20,26; 25,13.

[133] Cette forme (participe présent moyen, datif masculin pluriel de καταράομαι) ne se retrouve qu'ici (Jr 15,10) .

datif pluriel qui est régi par la préposition ἐν; en principe, ce datif indique une circonstance de lieu. Mais ici, il a plutôt une nuance causale ou instrumentale. Il exprime les conditions, tant matérielles que morales, au milieu desquelles quelqu'un se trouve. C'est donc une affection morale, spirituelle qui touche Jérémie et lui fait perdre sa force, son courage, sa « pugnacité ».

Remarquons que, en réalité, toute cette explication ne vaut avant tout que pour le texte de la LXX. Le TM n'a pas d'équivalent à la phrase ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπεν. Je discuterai cette divergence plus loin (cf. chapitre 4, § 4.1.4).

2.2.2 Le témoignage de Dieu (Jr 15,11).

Du point de vue syntaxique, les deux formes textuelles présentent, dans ce verset-ci, quelques différences mineures.

Dans la LXX on peut diviser le verset en deux propositions indépendantes : γένοιτο δέσποτα κατευθυνόντων αὐτῶν et εἰ μὴ παρέστην σοι ἐν καιρῷ τῶν κακῶν αὐτῶν καὶ ἐν καιρῷ θλίψεως αὐτῶν εἰς ἀγαθὰ πρὸς τὸν ἐχθρόν. La première proposition indépendante commence par un adverbe (γένοιτο) d'acquiescement ou d'affirmation : *Vraiment ! Amen ! Qu'il en soit ainsi !* Cet adverbe est suivi d'un vocatif (δέσποτα) et d'un génitif absolu au pluriel (κατευθυνόντων αὐτῶν). La seconde proposition est, elle-même, divisible en trois sous-propositions : on a d'abord une sous-proposition d'affirmation[134] (εἰ μὴ παρέστην σοι) ; vient ensuite une sous-proposition temporelle (ἐν καιρῷ... και ἐν καιρῷ...)[135] syndétique. On a, enfin, une proposition à nuance finale (εἰς ἀγαθὰ πρὸς τὸν ἐχθρόν).

Dans le TM, le verset peut aussi être divisé en deux propositions indépendantes. La première proposition commence par une forme verbale (אָמַר *il a dit, il disait, qal* parfait 3e personne) de l'accompli. Ce verbe déclaratif régit le discours direct qui suit (יְהוָה אִם־לֹא שֵׁרִיתִיךָ לְטוֹב) et qui est une interrogative. La LXX n'a pas cette phrase interrogative. A cet endroit, elle lit plutôt un génitif absolu auquel on peut attribuer une nuance temporelle ou qui peut être considéré comme un complément déterminatif.

La seconde moitié du verset est une proposition interrogative. Elle s'ouvre par la particule אִם־לוֹא (*n'est-ce pas ? n'ai-je pas ?*). Comme dans la LXX, on a, ensuite, une proposition temporelle (בְּעֵת־רָעָה וּבְעֵת צָרָה) syn-

---

[134] εἰ μὴ traduit אִם־לוֹא. Pour de plus amples explications au sujet de la proposition affirmative, voir P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 164. La note 2 explicite le sens d'une proposition affirmative.

[135] Remarquons que le texte grec répète ici cette expression (ἐν καιρῷ), alors qu'au verset précédent, dans une formulation semblable à celle-ci, le terme ἄνδρα n'est pas répété.

détique. Si dans la LXX ce verset se termine par une proposition à nuance finale, dans le TM on a un complément d'objet direct[136] (אֶת־הָאֹיֵב) dont la réelle portée grammaticale reste à établir.

Après sa mère, Jérémie prend Dieu à témoin. L'adverbe γένοιτο : *Amen, Vraiment* ou *qu'il en soit ainsi !* qui ouvre ce verset (dans la LXX) se retrouve dans plusieurs textes de l'Ancien Testament.[137] Dans certains de ces passages, γένοιτο est répété, pour souligner l'engagement de l'acquiescement.[138] Or le TM lit אָמַר (*Il a dit* ou *Il disait*).

Une des difficultés de cette leçon du TM réside dans la désignation du locuteur. Si, depuis le verset précédent, c'est Jérémie qui parle, il devient alors difficile de justifier la présence de cette forme verbale, qui sous-entend l'intervention d'un narrateur (extérieur). En outre, le contexte de ce verset est très proche de celui d'un serment, d'une imprécation ou d'un jurement. L'emploi de la particule אִם־לוֹא /εἰ μὴ soutient cette analyse, au terme de laquelle on pourrait alors se demander si אָמַר n'est pas ici une corruption de אָמֵן. En tout cas, la proximité graphique entre le *nun* final (ן) et le *resh* (ר) est telle que l'erreur scribale est vite commise.[139] En outre, la restitution de אָמֵן ici aurait l'avantage de nous replacer dans le contexte d'une affirmation appuyée, ainsi que la LXX aussi l'entend. Nous considérons donc le texte de la LXX ici comme étant plus fidèle à son modèle (*Vorlage*) hébreu.

---

136 Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 125 *e-j*.

137 Cf. Nb 5,22 ; Dt 27,15-26 ; 1 R 1,36 ; Jdt 13,20 ; 15,10 ; Ps 40,14; Jr 11,5.

138 Voir plus haut, la note 134. Nous y renvoyons à la grammaire de P. JOÜON qui explique largement l'emploi de la proposition d'affirmation.

139 Cf. D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/2), Fribourg-Suisse 1986, 590 : « Il se peut qu'ici le 'resh' et le 'nun' aient été confondus accidentellement, comme cela a eu lieu en d'autres endroits énumérés par Talmon (Amen 126, note 11). » Presque malgré lui, D. BARTHELEMY est obligé de reconnaître le problème d'interlocuteur que représente la leçon du TM : « Cependant, dit-il, le *G, comme la plupart de ses partisans plus récents, a été vraisemblablement guidé par le souci de placer le vs 11 dans la bouche de Jérémie, en continuité directe avec la plainte du vs 10. » Cf. p. 591. Or, malgré l'existence d'autres occurrences (Jr 17,16 ; 18,20 ; Ps 7,4-5 ; Jb 31,5-39) citées par D. BARTHELEMY lui-même et qui soutiennent la leçon de la LXX, sa conclusion est sans ambiguïté : « Non seulement le « Amen » du *G semble donc mal en place ici, mais, ainsi que nous le verrons à propos de 11B et de 11C, une interprétation de ce vs comme une promesse faite par le Seigneur à Jérémie s'accorde bien avec le contenu du *M, alors que son interprétation comme une protestation d'innocence faite par Jérémie forcerait à d'autres retouches. Aussi le comité a-t-il attribué ici au *M la note 'B' » (p. 591).

Dans la LXX, Dieu est invoqué en tant que δέσποτα[140] (*Maître*, *Seigneur*, au vocatif). יְהוָה est son équivalent dans le TM. On serait tenté de penser que cette invocation suggère une relation maître-disciple ou maître-esclave. Mais δέσποτα traduit l'hébreu אֲדֹנָי (*Seigneur, Maître*). Il reste néanmoins vrai que Jérémie, qui implore l'intervention de Dieu contre ses détracteurs, a effectivement toutes les raisons de se présenter tout-petit et humble devant Dieu. Ce n'est pas un hasard si ce terme est employé dans un contexte de prière, de supplication.

Le génitif absolu (κατευθυνόντων αὐτῶν), que nous traduisons par *pendant qu'eux, ils réussissaient*, semble ne pas avoir d'équivalent dans le texte hébreu. κατευθύνω signifie *diriger dans le droit chemin, gouverner avec rectitude*. Au figuré, il prend le sens d'un *chemin droit*, et donc de ceux qui le suivent. Par suite, il désigne les justes, c'est-à-dire ceux qui vont droit leur chemin. Cf. Pr 15,8. Il semble que *O'*-86^mg (manuscrit 86 marge et les témoins hexaplaires) qui lisent ici εἰς ἀγαθον (*vers, dans le bien ;* 311-538 Arm lisent εἰς ἀγαθὰ) l'aient aussi compris dans ce sens. Mais comme cette expression (εἰς ἀγαθὰ) revient à la fin du verset, on peut penser que ces témoins l'ont tout simplement déplacée pour la placer ici.

Si l'on considère le génitif pluriel que nous avons ici comme un complément déterminatif de δέσποτα, alors on devrait traduire par *Seigneur de ceux qui vont droit leur chemin, Seigneur des (hommes) droits ou justes*. Jérémie, se considérant comme un homme juste, peut ainsi invoquer Dieu en tant que *Seigneur des Justes*. Cette manière de s'exprimer de Jérémie nous est connue (cf. par exemple Jr 12,1). C'est un discours qui vise sans doute à gagner Dieu à sa cause, afin qu'il intervienne en sa faveur dans ce conflit qui l'oppose aux impies.

Si elle est plausible, cette analyse nous invite à soulever la question du sens de l'expression שֵׁרוּתִךָ לְטוֹב utilisée dans le TM. Il n'est pas aisé de déterminer la forme verbale dont il s'agit ici.[141] Selon les massorètes, nous avons un *Kétib* dans le texte. Le *Qéré* serait שׁריתך. Le verbe שׁרה, qui est la racine de cette forme a plusieurs significations : *délivrer, délier, libérer* ou *demeurer, rester, résider*.

J'ai dit plus haut que le verbe κατευθύνω signifiait *rendre droit, diriger dans le droit chemin, gouverner avec rectitude*. Notons que la Concordance

[140] Sur les 34 fois que le terme apparaît dans l'Ancien Testament, on le retrouve 6 fois dans le livre de Daniel, 5 fois dans Judith, 4 fois dans les Maccabées. Quelques autres livres de tradition grecque attestent aussi l'usage de ce terme. Ces livres nous sont surtout connus à cause de leur lien avec des « maîtres » persécuteurs.

[141] Il suffit de voir les différentes propositions de lecture que fait W. RUDOLPH dans l'apparat critique de la *BHS* pour s'en convaincre.

(Hatch & Redpath) ne connaît pas d'équivalence hébraïque à ce verbe, du moins dans notre passage (Jr 15,11). Or, il apparaît que le verbe hébreu le plus proche de cette acception se trouve être le verbe יָשַׁר. Au *piel*, il signifie exactement *faire, rendre droit* (cf. Pr 9,15), *aller droit son chemin* (cf. Pr 15,21), *marcher dans la bonne voie* (cf. Pr 11,5), *trouver droit, juste* (cf. Ps 119,128). Je pense donc que la forme (שֵׁרוּתִיךָ) que nous avons dans le TM est une lecture (erronée) de la forme primitive (יָשַׁר) à laquelle on aurait ajouté l'expression לְטוֹב.

La LXX, en employant le verbe κατευθύνω, semble avoir lu un modèle hébreu qui comportait le verbe יָשַׁר et non pas שׁרה, dont le sens est incertain dans ce contexte-ci. Mais le verbe שׁרה (*demeurer, résider, rester* selon la forme du *Qéré* suggérée par les massorètes) semble aussi avoir été lu par la LXX dans la proposition interrogative qui suit. Ce serait ce verbe que la LXX traduit par παρέστην (indicatif aoriste de παρίστημι, *se tenir, être devant quelqu'un, rester*).

Au final, on dirait que les deux formes textuelles ont vraisemblablement eu accès au même matériau littéraire qu'elles ont alors, chacune, interprété différemment.

Comme de sa mère (v. 10), Jérémie aimerait savoir de Dieu pourquoi on lui en veut. S'il a reconnu n'avoir, en aucun moment, été impliqué dans des activités à fin commerciale et lucrative (v. 10), Jérémie avoue pourtant s'être tenu (παρέστην) devant Dieu. Cette forme du moyen ou du passif, suivie du datif, signifie en effet *s'avancer auprès de, s'approcher de, se tenir auprès ou devant*.

On peut néanmoins se demander pourquoi Jérémie se tient auprès de Dieu. Ce n'est, en tout cas, pas pour trouver refuge auprès de Dieu et échapper ainsi aux maux qui attendent d'affliger ses détracteurs, même si dans la LXX, la suite du verset (ἐν καιρῷ τῶν κακῶν αὐτῶν καὶ ἐν καιρῷ θλίψεως αὐτῶν) suggère ou autorise une telle lecture.

Le verbe הִפְגַּעְתִּי (de פָּגַע, *hifil* : *faire rencontrer, frapper, prier*), que la LXX est censée avoir traduit, répond indirectement à la question posée ci-haut. Si Jérémie se tient devant Dieu, c'est pour le prier et le supplier en faveur de ses adversaires. Malgré le mépris et la persécution dont il est l'objet de leur part, Jérémie peut encore faire prévaloir ses qualités d'intercesseur, attestant et soulignant par le fait même qu'il a effectivement été institué par Dieu, qu'il n'est pas un faux prophète et qu'il n'a aucune haine de ses ennemis. A la différence d'eux, il a de l'amour pour ses ennemis, qui ne méritent pas cependant son amour. Notons qu'en plus de notre texte (Jr 15,11), on trouve 8 autres passages dans le livre de Jérémie, où la qualité d'intercesseur est reconnue à Jérémie. Il y a, d'abord, les passages

où il est explicitement demandé à Jérémie d’intercéder : Jr 37,3 ; Jr 42,2.4.20. Il s’agit souvent du peuple qui sollicite Jérémie, pour qu’il s’adresse à Dieu en sa faveur. On a ensuite des passages où il est interdit à Jérémie d’intercéder : Jr 7,16 ; 11,14 (très proche de notre verset !), 14,11. Il s’agit surtout de Dieu qui, déçu de la méchanceté et de l’infidélité récurrentes de son peuple, demande à Jérémie de ne pas lui parler en sa faveur. Dans les deux cas, Jérémie est reconnu comme intercesseur. En tant que tel, il prouve qu’il n’agit pas comme ses ennemis : alors qu’eux, ils rendent souvent le mal pour le bien, lui, il rend le bien pour le mal. C’est, me semble-t-il, ainsi qu’il convient de comprendre l’expression εἰς ἀγαθὰ qu’on trouve à la fin du verset. S’il était permis de retoucher le texte, je placerais donc ici l’expression לְטוֹב qu’on a au début de ce verset (dans le TM). C’est dire que je m’aligne sur la LXX. En effet, la préposition εἰς marque une idée de relation ou de finalité. Il s’agit de l’intentionnalité : *à l’endroit de quelqu’un, en ce qui regarde, en ce qui concerne, quant à…* Il en est de même de la préposition πρὸς. Suivie de l’accusatif, elle marque un rapport subjectif d’opposition ou d’hostilité, d’amitié ou d’entente (ce qui semble être le cas ici).

La répétition de l’expression בְּעֵת/ἐν καιρῷ indique la double occasion et le temps de l’intercession de Jérémie. Dans l’Ancien Testament, on retrouve 35 fois (dont 14 fois chez Jérémie) l’emploi de בְּעֵת suivi d’un substantif. Cette formulation vise souvent un événement situé dans le passé ou encore à venir.

Dans notre texte, il s’agit soit d’un événement à situer dans un passé contemporain, c’est-à-dire connu et vécu par celui qui parle, soit d’un événement en cours. En fait, ici, Jérémie dit à Dieu comment il est et a toujours été favorable et bon pour ses ennemis sur toute la ligne. L’accusatif אֶת־הָאֹיֵב/τὸν ἐχθρόν que l’on a à la fin de ce verset ne fait donc pas référence à un ennemi étranger ; ce sont ses compatriotes, ceux-là même qui lui en veulent, que Jérémie présente comme étant l’ennemi.

On le sait désormais : que ce soit au temps où ils prospéraient ou lorsqu’ils ne prospéraient pas et qu’ils étaient dans la tourmente et la désolation, Jérémie a intercédé pour eux. Ce n’est sans doute pas un hasard si la LXX répète[142] le pronom personnel αὐτῶν. Il s’agit, pour Jérémie, de souligner le fait que ce sont bien eux, ses ennemis, qui connaissent un temps de tribulations. Lui, il est droit et juste devant Dieu, loyal vis-à-vis de ses ennemis. D’où la question déjà posée au verset précédent de savoir, pourquoi on lui en veut.

---

142 Le TM ne lit même pas ce pronom personnel. Ce qui donne à ces tribulations un accent vague et impersonnel.

Si le texte ne précise pas l'événement suggéré par les expressions רָעָה/κακῶν αὐτῶν et צָרָה/θλίψεως αὐτῶν, la fin quelque peu énigmatique du verset nous donne à penser que ce fut un temps où ses compatriotes devaient subir les affres de l'occupation par une puissance étrangère, en l'occurrence celle de la puissance babylonienne.[143] אֵת est soit une préposition (et signifie *avec*) soit une particule de l'accusatif.[144] La construction אֵת הפגע ne se rencontre nulle part dans le TM pour dire la personne *pour qui* on intercède. L'intercession *pour l'ennemi* n'est donc pas connue dans le TM. C'est dire que אֵת, ici, est une préposition et non pas une particule de l'accusatif. Il s'agit, pour ainsi dire, « du temps de la détresse *avec* l'ennemi », c'est-à-dire « au temps de la détresse causée par l'ennemi ». Jérémie n'intercède donc pas pour son ennemi personnel, mais en général, pour son peuple au temps d'oppression.

Les versets 12-14

Remarque préliminaire : Les versets 12-14 constituent une micro-unité textuelle qui se détache plus ou moins clairement de l'ensemble de cette confession. Même s'il n'est pas aisé d'en déterminer l'ordre d'intervention des locuteurs, on peut néanmoins, en guise d'hypothèse, y entendre la parole du Seigneur par laquelle il menace les ennemis de Jérémie (qui sont aussi les ennemis du Seigneur). Aussitôt que Jérémie (comme prophète) entend ce projet du Seigneur, il se met à intercéder pour eux.

2.2.3 La menace du fer, la résistance du bronze (Jr 15,12) .

Dans la LXX, ce verset se divise en deux parties. La première partie est introduite par la particule interrogative εἰ (*est-ce que ?*). Le verbe (γνωσθήσεται) est à la forme passive du futur de γινώσκω (*connaître, reconnaître, percevoir, discerner*). σίδηρος en est le sujet.

La seconde moitié du verset est une phrase nominale. Elle commence par un καὶ (*mais, cependant*) adversatif. Le sujet de cette seconde partie du verset (ἡ ἰσχύς) permet d'établir un lien syntaxique avec les versets précédents. Cf. surtout le verset 10, où on retrouve ce terme. L'expression ἡ ἰσχύς σου fait écho à ἡ ἰσχύς μου (v. 10) et constitue ainsi un répondant thématique au v. 10.

---

143 La note que donne la *BHS* à ce sujet est très suggestive. Le verset suivant va conforter la thèse de l'oppression venant du nord.

144 Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 103 *j-k*.

Dans le TM, tout ce verset est une phrase interrogative (הֲ) et proverbiale. Le verbe רעע, (*briser, ruiner*) est employé ici, alors que la LXX a γνωσθήσεται. En fait, ce verbe a deux sujets (בַּרְזֶל...וּנְחֹשֶׁת, *le fer et le bronze*), même s'il est au singulier. Ces deux sujets sont séparés par une apposition au premier sujet (בַּרְזֶל מִצָּפוֹן). Cette apposition a une nuance explicative.

Ce verset amorce, sous forme interrogative, l'oracle qui sera la réponse de Dieu à l'interpellation de Jérémie. Mais ici il n'est pas facile de dire précisément qui pose la question et à qui elle est posée. Si, néanmoins, on tient compte du caractère proverbial de cette expression, alors il importe peu de savoir qui la dit à qui.

Dans la LXX, nous l'avons déjà relevé, le lien syntaxique et thématique avec les versets précédents (v. 10) est assuré par l'emploi du terme ἰσχύς (*force*). Ce lien n'existe pas dans le TM, pour la simple raison que le thème de la force n'y est pas directement abordé. Indirectement, cependant, on a le thème du fer et du bronze qui évoquent la force et l'endurance, en même temps qu'ils sont connus pour symboliser la fermeté et la dureté. Quoi qu'il en soit, le contexte, ici, est celui d'une épreuve de force ou d'une menace.

Mais quelle est la vraie portée de la question posée dans la LXX, de savoir si le fer sera reconnu (γνωσθήσεται) ? Notons que l'hébreu emploie la forme יָרֹעַ (de רעע, *briser, ruiner*). Si on considère la proximité graphique entre ירע et ידע on peut penser à une erreur scribale. Un scribe aurait lu et écrit ידע qu'il aurait ensuite traduit par γνωσθήσεται. La question reste toutefois posée de savoir pourquoi le traducteur grec emploie le passif, là où le texte hébreu a une forme active. Le modèle hébreu lu par le traducteur grec contenait sans doute la forme verbale du *pual* ou du *hofal*.

En outre, ce passif laisse la question du sujet, ou plus précisément, de l'agent sans réponse, alors qu'en hébreu, le sujet et le complément sont connus : il s'agit de בַּרְזֶל (*le fer brisera-t-il le fer ?*). Mais, sachant qu'il s'agit ici d'une formulation proverbiale, cette question perd de sa pertinence. La seule question pertinente reste celle de la signification de ce proverbe.

Comme le verset précédent parlait de maux et tribulations qu'un ennemi fait subir au peuple, on peut donc adopter ici aussi le contexte de menace, même si l'ennemi dont il était question plus haut (v. 11) n'est pas explicitement un ennemi extérieur. Le fait, par ailleurs, que le texte hébreu précise la provenance de ce fer (בַּרְזֶל מִצָּפוֹן) donne une idée du type de menace qui pèse sur le peuple et de sa provenance.

Notons que la LXX ne donne pas cet élément de provenance de la menace. Pour quelqu'un qui voit et vit (en direct) la situation troublée, il n'est pas nécessaire de dire qui est responsable de cette situation. Ce serait aussi

risquer sa vie. On peut, dès lors, comprendre et expliquer pourquoi on emploie un proverbe, qui est un langage codé, réservé au peuple des initiés. Mais celui qui rapporte des événements relativement lointains se doit de donner quelques éléments de précision sur la provenance de tribulations que le peuple a vécues. Le risque de le payer de sa vie n'y est plus ; et ceux qui l'auraient oublié s'en voient la mémoire rafraîchie.

C'est donc dire que celui qui parle (Dieu ou Jérémie) s'interroge sur la capacité du peuple à voir venir (c'est aussi le sens de re-connaître[145]) la menace de l'ennemi.

Dans la LXX, la deuxième partie du verset, introduite par un καὶ adversatif, laisse deux possibilités d'interprétation. Ou bien c'est Dieu qui rassure Jérémie, en lui rappelant qu'il lui a déjà fait porter un manteau de bronze, c'est-à-dire qu'il l'a rendu inébranlable. Cf. Jr 1,18. Le terme περὶ βόλαιον revient 7 fois dans l'Ancien Testament (Ex 22,26 ; Ps 101,27 ; 103,6 ; Jb 26,6 ; Is 50,3 ; 59,17 ; Jr 15,2). Il signifie *enveloppe, couverture, vêtement, manteau*. περιβόλαιον traduit 3 mots hébreux différents (כְּסוּת, לְבוּשׁ, שַׂק). Il est, malheureusement, difficile de dire lequel de ces mots notre texte traduit, étant donné que le texte hébreu de notre verset n'a pas ce mot. Le contexte de menace autorise à penser à la cuirasse que le combattant doit mettre sur lui pour se protéger de l'épée ou des flèches (c'est aussi un des sens de σίδηρος) de l'ennemi.

La seconde possibilité d'interprétation serait qu'il s'agit de Jérémie qui dit à Dieu comment sa force ressemble à un manteau de bronze. On peut s'abriter en lui. La première possibilité serait alors comme une réponse à Jérémie qui, au verset 10, se plaignait de manquer de force à cause de ceux qui le maudissaient.

Mais avant d'opter pour l'une ou l'autre de ces interprétations, il importe de déterminer celui qui parle (Dieu ou Jérémie) dans cette partie du verset.

2.2.4 Le salaire du péché : des pillages généralisés ! (Jr 15,13)

Tant dans la LXX que dans le TM, on peut diviser ce verset en deux parties : une proposition principale (καὶ τοὺς θησαυρούς σου εἰς προνομὴν δώσω ἀντάλλαγμα/חֵילְךָ וְאוֹצְרוֹתֶיךָ לָבַז אֶתֵּן לֹא בִמְחִיר) qui est suivie de deux courtes propositions subordonnées, dont l'une est causale (διὰ πάσας τὰς

145 Au *hifil*, le verbe ידע signifie aussi *instruire, corriger, punir*. Cf. Jb 38,3 ; Pr 9,9 ; Ps 90,12 ; 138,6. Il me semble que ce soit cette forme que le traducteur grec a lue.

ἁμαρτίας σου/וּבְכָל־חַטֹּאותֶיךָ) et l'autre (καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις σου/וּבְכָל־גְּבוּלֶיךָ) locative.

Dans la LXX, le verset commence par la conjonction καὶ que le TM ne lit pas. L'expression τοὺς θησαυρούς σου (accusatif masculin pluriel) traduit normalement l'hébreu אוֹצְרוֹתֶיךָ (accusatif masculin pluriel avec suffixe de la 2e personne du singulier). La LXX ne lit donc pas, ici, l'expression חֵילְךָ (de חַיִל, *force, puissance*, à l'état construit avec suffixe de la 2e personne du singulier). Du point de vue de la critique textuelle, il nous semble que cette expression (חֵילְךָ) soit tout simplement la fin du verset précédent. Elle serait alors l'équivalent de ἡ ἰσχύς σου que nous avons à la fin du verset 12 dans la LXX. Si cela est vrai, il s'agirait ici d'une erreur commise par ceux qui ont divisé le texte en verset. L'édition de Rahlfs manifeste bien cet embarras ou cette ambiguïté : on ne sait pas si l'expression ἡ ἰσχύς σου se trouve à la fin du verset 12 ou au début du verset 13.[146]

Dans cette proposition principale, il y a une annonce qui se fait. Elle s'exprime par le verbe δώσω/אֶתֵּן (*je donnerai*) au futur. La modalité de la réalisation de cette annonce diffère selon que le TM emploie une négation (לֹא), que la LXX ne lit pas.

La proposition subordonnée présente quelques variations d'ordre syntaxique : alors que le TM répète l'expression וּבְכָל־, la LXX emploie une seule fois la conjonction καὶ, et elle utilise deux prépositions différentes (διὰ et ἐν) pour marquer aussi la différence de circonstances (de cause et de lieu). Notons en passant que le mss 534[147] est le seul qui lit ἐχθροῖς (*ennemis*) ici au lieu de ὁρίοις (*frontières nationales*). Le terme ἐχθρός revient au moins deux fois dans cette confession (vv. 11.14). Je pense que c'est probablement pour garder la logique de l'ennemi que ce témoin lit ce mot ici.

L'oracle annoncé de manière quelque peu 'énigmatique' dans le verset précédent se précise ici. En outre, la question que nous avons posée de savoir qui parlait (dans le verset précédent) semble trouver sa réponse : Dieu lui-même.

L'oracle annonce des pillages à large échelle, plus précisément, à l'intérieur de toutes les frontières (בְּכָל־גְּבוּלֶיךָ/ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις σου), c'est-à-dire sur toute l'étendue du territoire.

Nous discuterons plus loin (cf. chapitre 4, § 4.1.5) ce que je considère comme une divergence majeure entre les deux formes textuelles : dans la

---

146 Plus exactement, Rahlfs place le nombre du verset 13 avant ἡ ἰσχύς σου comme le TM, mais il met le point après σου. Cela veut dire qu'il le considère comme la finale de la phrase du verset 12.

147 Il s'agit d'un témoin en minuscule du 11e siècle qui se trouve dans la bibliothèque nationale à Paris.

proposition principale, le TM dit que YHWH livrera les trésors du peuple aux pillards *sans contrepartie* (אֶתֵּן לֹא בִמְחִיר), alors que la LXX affirme qu'il le fera *en contrepartie* (δώσω ἀντάλλαγμα). Comment comprendre cette apparente contradiction entre les deux formes textuelles ?

Le double emploi de l'adjectif (διὰ πάσας… ἐν πᾶσι), qui traduit le double וּבְכָל, indique la détermination de Dieu de tenir compte de *tous* les péchés, et de ne laisser aucun coin, à l'intérieur des frontières nationales, qui ne soit soumis aux pillages.

Quand cela arrivera-t-il ? L'emploi du futur (אֶתֵּן/δώσω), temps de l'inaccompli, signifie qu'il s'agit d'une promesse, d'une menace. Dieu se garde de livrer avec précision le moment de son action punitive. Encore une fois : cela relève de sa liberté souveraine.

2.2.5 Après les pillages, l'asservissement (Jr 15,14).

La conjonction וְ/καὶ au début de ce verset assure la jonction logique entre les deux versets. Dans la LXX, nous avons une proposition principale (καὶ καταδουλώσω σε κύκλῳ…) et une proposition subordonnée causale (ὅτι πῦρ ἐκκέκαυται ἐκ τοῦ θυμοῦ μου…). Dans la proposition principale, le verbe καταδουλώσω (1[e] personne du singulier, indicatif futur actif de κατᾶ δουλόω *rendre esclave, asservir, prévaloir sur*) a le pronom personnel σε (accusatif singulier) comme complément d'objet direct. Le datif pluriel τοῖς ἐχθροῖς a un sens instrumental et il est quantifié (dans un sens locatif) par l'adverbe κύκλῳ. La dernière sous-proposition de cette proposition principale est une locative (ἐν τῇ γῇ), qui comporte en elle une relative (ᾗ οὐκ ᾔδεις). La proposition subordonnée est, quant à elle, composée de deux propositions indépendantes : ὅτι πῦρ ἐκκέκαυται ἐκ τοῦ θυμοῦ μου et ἐφ' ὑμᾶς καυθήσεται.

Dans le TM, on peut également lire une proposition principale suivie d'une subordonnée causale. La proposition subordonnée est identique dans les deux formes textuelles. Dans le TM, comme dans la LXX, on peut la diviser en deux : כִּי־אֵשׁ קָדְחָה בְאַפִּי et עֲלֵיכֶם תּוּקָד.

Dans la proposition principale, le verbe employé (וְהַעֲבַרְתִּי, de עָבַר au *hifil*, 1[e] personne, *faire passer, faire traverser*) est différent de celui qu'on a dans la LXX. Il en est de même du complément d'objet direct de ce verbe. Il s'agit ici de אֶת־אֹיְבֶיךָ (*tes ennemis*). Le TM ne lit pas l'adverbe locatif (κύκλῳ) que l'on trouve dans la LXX. Dans la dernière partie de cette proposition principale, la construction du TM implique la lecture d'une proposition relative, même s'il manque la particule relative אֲשֶׁר ([אֲשֶׁר] לֹא יָדָעְתָּ)

בְּאֶרֶץ) qui le régit habituellement. La préposition בְּ (dans l'expression בְּאֶרֶץ) introduit une locative.

Après le pillage vient l'asservissement. Il s'agit de nouveau d'une promesse ou d'une menace qui s'exprime au travers de l'inaccompli κατᾶ δουλώσω.[148] Normalement, l'équivalent hébreu de καταδουλώσω σε (une construction que l'on ne trouve qu'ici), est וְהַעֲבַדְתִּיךָ (*hifil* de עָבַד, *forcer à travailler, asservir*). Or cette forme (avec suffixe de la 2e personne) se trouve dans Jr 17,4 du texte hébreu uniquement. La LXX commence curieusement le chapitre 17 au verset 5 et ne donne donc pas l'équivalent grec de cette forme. Le texte hébreu de notre verset (Jr 15,14) donne plutôt la forme וְהַעֲבַרְתִּי (*hifil* de עָבַר, *faire passer, faire traverser*), sans le suffixe de la 2e personne. La proximité graphique entre les deux lettres ד et ר peut conduire à penser qu'un scribe les aurait tout simplement confondues ;[149] auquel cas il faudrait décider laquelle des deux formes est plus proche de la source du texte massorétique. Remarquons que ce verset, comme le précédent d'ailleurs, ressemble à la virgule près, à Jr 17,4.

Les compléments d'objet direct de chacun des deux verbes (σε pour κᾶ ταδουλώσω et אֶת־אֹיְבֶיךָ pour וְהַעֲבַרְתִּי) montrent que les deux textes suivent une logique qui leur est spécifique à chacun, même s'ils se rejoignent dans l'objectif visé, à savoir la déportation vers une terre jamais connue auparavant.

Dans la LXX, c'est le peuple qui sera asservi (pour être ensuite déporté) ; dans le TM, YHWH fera traverser (*hifil* = causatif) l'ennemi du peuple, qui se chargera par la suite de le déporter vers une terre inconnue. Mais ceci est une conjecture. Le TM n'emploie aucun verbe qui nous autoriserait à penser à la déportation. C'est dire que le sens le plus plausible dans ce contexte-ci serait celui rendu par le texte grec.

L'image du feu employée à la fin du verset indique la décision de Dieu d'en finir une fois pour toutes avec ce peuple « à la nuque raide ». Notons que c'est seulement ici que l'expression « le feu de ma colère[150] » est employée. ἐκκέκαυται (indicatif parfait passif de καιω) traduit תּוּקַד (*hofal* de יקד), une forme que l'on retrouve aussi dans Lv 6,9.12-13. Le feu qui s'enflamme et dévore tout à son passage, supprime toute possibilité de renaissance et laisse des traces de désolation.

---

148 Cette forme (indicatif futur) établit le lien syntactique avec le verset précédent qui lisait aussi le futur δώσω.

149 RUDOLPH (dans la *BHS*) suggère effectivement de lire וְהַעֲבַדְתִּיךָ (comme la LXX qui lit καταδουλώσω σε). Si l'on suppose que le scribe a confondu entre עבד et עבר, il resterait encore à expliquer l'absence du suffixe de la 2e personne du singulier dans le TM.

150 On connaît surtout l'expression « la colère du Seigneur ». Cf. Jr 2,35 ; 4,4.8.

Tant dans le TM que dans la LXX, la réduction à l'esclavage ou l'asservissement est le fait de Dieu. C'est lui le sujet des verbes κατᾶ δουλώσω et וְהַעֲבַרְתִּי. Mais l'emploi de l'adverbe κύκλῳ laisse entendre que cette réduction à l'esclavage et la déportation qui s'ensuit vont s'opérer par l'entremise des voisins qualifiés d'ennemis.[151] Ce sont eux qui déporteront le peuple vers une terre qu'il n'avait jamais connue auparavant. Tel est le sens de ᾔδεις (de οἶδα, *connaître*, à l'indicatif plus-que-parfait 2e personne du singulier), une forme de l'accompli.

Les versets 15-18

Remarque préliminaire : Comme les versets précédents, ces versets-ci (15-18) constituent aussi une micro-unité. Jérémie y est le seul locuteur. Il se présente devant Dieu comme étant l'unique juste. En effet, il affirme ne jamais prendre part à l'assemblée de ceux qui jouent et s'amusent. Par respect pour Dieu, il préfère vivre dans la solitude. Or, voici que, malgré cet attachement infaillible à Dieu, les impies, c'est-à-dire ceux qui trahissent la parole de Dieu, restent les plus forts, alors qu'ils devraient normalement être exterminés. D'où cette prière : si Dieu pouvait, par la force de sa parole, anéantir ses ennemis, Jérémie en tirerait une grande et réelle satisfaction.

2.2.6 Une prière insistante (Jr 15,15)

Dans ce verset, on a plusieurs verbes à l'impératif (4 dans la LXX et dans le TM). Il s'agit bien d'une prière pressante. Dans la LXX, le verset se divise en trois parties. La supplication y commence par le vocatif κύριε. Suivent directement trois verbes à l'impératif (μνήσθητί, ἐπίσκεψαί et ἀθῴωσόν) avec, chaque fois, le pronom personnel ἐγώ comme objet.

La première partie de ce verset se termine par le participe καταδιωκόντων (au génitif pluriel à cause de la préposition ἀπὸ, indiquant l'origine), suivi, encore une fois, par le pronom personnel ἐγώ à l'accusatif.

La seconde partie a la forme exclamative. C'est une proposition nominale. La dernière partie du verset commence par l'impératif γνῶθι, suivi d'une proposition complétive introduite par ὡς. Cette dernière partie a aussi la nuance d'une exclamation ou d'une interrogation indirecte.

Le verset se termine presque comme se terminait sa première moitié : on a une forme substantivée du participe (ἀθετούντων, au génitif pluriel à

[151] Le mss 534, auquel nous avons déjà fait allusion au verset 13, est une fois encore le seul à lire ici των οριων au lieu de τοῖς ἐχθροῖς.

cause de la préposition ὑπὸ) ; ce participe régit l'accusatif pluriel τοὺς λόγους.

Dans le TM, le verset commence par une phrase (אַתָּה יָדַעְתָּ יְהוָה, *toi tu sais YHWH !*) dont la LXX n'atteste que le nom divin au vocatif. Nous pouvons donc diviser ce verset en quatre parties. Après la première phrase, qui indique que la supplication s'adresse à YHWH, suit la seconde partie qui, comme dans la LXX, comporte trois verbes à l'impératif. Cette seconde partie se termine, comme dans la LXX aussi, par une forme substantivée du participe (מֵרֹדְפַי participe masculin pluriel construit de רָדַף, *persécuter, pourchasser* + suffixe de la 1e personne). A ce participe se trouve préfixée la particule מִן, indiquant l'origine.

La troisième partie (אַל־לְאֶרֶךְ אַפְּךָ) est une phrase nominale ; elle est suivie d'une forme (תִּקָּחֵנִי) que la LXX ne lit pas. Cette forme est en elle-même une proposition. C'est un *qal* avec la signification d'un jussif (de לָקַח), auquel est suffixé un pronom de la 1e personne du singulier.

Si dans la LXX, le verset se termine par une indication de l'origine de l'insulte (ὑπὸ τῶν ἀθετούντων τοὺς λόγους σου, *de ceux qui rejettent tes paroles*), le TM ne donne pas cette indication. Le texte se contente d'attirer l'attention de Dieu sur le fait que Jérémie a subi l'insulte à cause de lui. En plus, le TM ne lit pas la conjonction ὡς qui (dans la LXX) introduit la proposition complétive.

Le style de ce verset est rythmé par l'alternance entre le *moi* d'auto-désignation du prophète (employé 4 fois) et le *toi* qui s'adresse à Dieu (il revient 2 fois).

Tout ce verset est une prière, une supplication. C'est Jérémie qui en est le seul locuteur. Dans la LXX, c'est le vocatif κύριε (qui correspond à יְהוָה que nous avons dans le TM) qui ouvre cette prière que Jérémie adresse à Dieu pour lui-même. Nous avons déjà rencontré cette forme dans Jr 11,19. Les quatre formes verbales à l'impératif permettent d'apprécier la pression que Jérémie exerce sur Dieu. Il lui demande ainsi cinq choses:

- Jérémie demande, premièrement, que Dieu se souvienne[152] de lui. L'impératif μνήσθητί (aoriste passif) revient 66 fois dans l'Ancien Testament. Le verbe μιμνῄσκομαι déploie une véritable théologie du souvenir. Dans la plupart des cas, le grec traduit זָכַר (*se rappeler, se souvenir*). La forme זָכְרֵנִי ne revient que trois fois dans l'Ancien Testament (Jg 16,28 ; Ps 106,4 et dans notre texte Jr 15,15). Mais, sous diverses autres formes, le verbe זָכַר est employé près de 180 fois dans l'Ancien Testament. C'est dire toute son importance dans l'économie du salut.

---

[152] Cf. MICHEL, « μιμνῄσκομαι (et ses dérivés) » in : *ThWNT*, Vol. IV, col. 678-687.

En effet, lorsque Dieu se souvient de quelqu'un, c'est surtout pour lui prodiguer sa grâce et sa miséricorde.[153] Ainsi se crée une relation qui assure à l'homme une aide efficace dans sa souffrance. Dieu se souvient surtout de son Alliance ; celle qu'il a conclue avec les « pères » (Noé, Abraham, Isaac et Jacob) à qui il a promis de ne jamais les priver sa grâce.[154] Le souvenir de son alliance avec les patriarches conduit Dieu à traiter Israël avec douceur et magnanimité.[155]

Si Dieu se souvient et agit en faveur de l'homme, celui-ci est encouragé à « ne pas oublier », à son tour, cette bonté infinie de son Dieu, et à marcher dans la fidélité à l'alliance.[156] C'est surtout dans le Deutéronome[157] que cette théologie du souvenir semble être la plus développée. Israël devra surtout se garder d'oublier la manière dont Dieu a agi en sa faveur et contre les Égyptiens; ainsi il évitera de mépriser et de défier Dieu et il grandira dans la confiance et dans l'obéissance à Dieu.

Le souvenir permet de garder la foi intacte et pure. Et comme le souvenir de Dieu comporte un élément concret et efficace, la foi peut se tourner vers lui et demander la guérison ou le pardon.[158]

Aussi, זָכְרֵנִי/μνήσθητί μου reste-t-il un élément caractéristique de la prière de l'Ancien Testament. Dans la détresse[159] comme dans la tentation, on sait qu'on peut demander à Dieu de se souvenir. Chaque fois que Dieu entre en colère et menace de sévir, on peut ainsi lui demander de se rappeler. C'est une manière fort efficace d'émouvoir et d'adoucir Dieu. Il suffit de lui demander qu'il se rappelle son alliance ou sa parole, et Dieu revient de sa colère.

- Deuxièmement, Jérémie demande que Dieu le visite. Nous avons déjà présenté le verbe פָּקַד/ἐπισκέπτομαί dans ses nombreuses acceptions. Cf. Jr 11,22. Nous avons dit que ce verbe (et ses dérivés) s'employait dans un sens favorable comme aussi dans un sens défavorable. Ici nous avons un exemple de son emploi dans un sens favorable. Jérémie demande à Dieu de le visiter, c'est-à-dire de prendre parti pour lui, de se montrer favorable à son égard.

---

[153] Cf. Gn 8,1 ; 19,29 ; 30,22 ; Ex 32,13 ; 1S 1,11.19 ; 25,31.

[154] Cf. Gn 9,15-16 ; Ex 2,24 ; 6,5 ; Lv 16,42 ; Ps 104,8 ; 110,5 ; Ez 16,60 ; 2M 1,2.

[155] Cf. Ex 32,13 ; Dt 9,27.

[156] Cf. Nb 15,39-40 ; Dt 8,2 ; 18.

[157] Cf. Dt 5,15 ; 7,18 ; 8,2.18 ; 15,15 ; 16,3.12 ; 24,18.20.22 ; 32,7.

[158] Cf. Jg 16,28 ; 2 R 20,3 ; 2 Ch 6,42 ; Jb 7,7 ; 10,9 ; Ps 73,2 ; 18,22 ; 88,51 ; 102,14 ; 105,4 ; 118,49 ; 131,1 ; 137,7 ; Is 38,3.

[159] Tel est le cas dans notre texte (Jr 15,15).

- La troisième chose qu'il demande est que Dieu le préserve contre ceux qui le persécutent. Les formes du participe employées dans les deux formes textuelles (מְרֹדְפַי/τῶν καταδιωκόντων) suggèrent que cette situation dure déjà et qu'elle devient intenable. L'impératif ἀθῴωσον n'est employé qu'ici. Plus que préserver, ce verbe (ἀθῳόω) signifie *laisser quitte, laisser impuni, considérer innocent*. Jérémie peut demander à Dieu de le laisser quitte parce qu'il se considère comme innocent, fidèle et juste. Ce sont les méchants qui méritent plutôt d'être punis. Le TM emploie l'impératif וְהִנָּקֶם. Il s'agit du *nifal* de נָקַם (*se venger, être vengé*), une forme qui n'est employée qu'ici. Remarquons que ce n'est pas ce verbe-ci que la LXX traduit. ἀθῳόω traduit plutôt נָקָה. Au *niphal*, ce verbe signifie *être innocent, exempt de faute, de péché,*[160] *être absous, rester impuni,*[161] *être dégagé (d'une promesse),*[162] *être vidé, dévasté, être détruit.*[163] On le voit, la différence entre ces deux leçons tient à une lecture différente des lettres ם et ה finales. S'agirait-il donc d'une confusion portant sur ces deux lettres ? Qui, du TM ou de la LXX aurait alors subi la modification scribale ? Quel est le verbe que le modèle hébreu (*Vorlage*) de la LXX aurait plus vraisemblablement pu avoir eu ? Il me paraît que chaque forme textuelle ait suivi ici une logique propre. Les versets précédents ont parlé d'un ennemi clairement plus fort que le peuple. On dirait que le TM, en demandant vengeance, s'inscrit encore dans cette logique d'une menace, à laquelle Dieu seul est capable de constituer une parade sûre. Quant à la LXX, son contexte le plus immédiat semble être celui des détracteurs de Jérémie (τῶν καταδιωκόντων με) et des impies (τῶν ἀθετούντων τοὺς λόγους σου). Face à ceux-là, ce n'est pas la vengeance de Dieu qu'il faut demander ; c'est plutôt de la reconnaissance pour sa propre fidélité et sa propre loyauté qu'il faut implorer.

Or, en nous basant sur l'explication donnée au verset précédent sur l'ennemi du peuple, nous tendrons à considérer la leçon de la LXX, c'est-à-dire le modèle hébreu (*Vorlage*) de la LXX, comme étant plus probablement erronée.

- Quatrièmement, Jérémie presse Dieu de ne pas user de trop de patience envers ses détracteurs. Cette quatrième demande est formulée de manière presque identique dans les deux versions. Cette phrase nominale nous révèle un aspect intéressant à propos de certaines traductions comme essais d'interprétation. La phrase אַל־לְאֶרֶךְ אַפְּךָ signifie littéralement : *pas à la*

[160] Cf. Pr 28,20 ; Nb 5,31 ; Jg 15,3.

[161] Cf. Ex 21,19 ; Nb 5,19 ; Pr 6,29.

[162] Cf. Gn 24,8 .

[163] Cf. Is 3,26 ; Za 5,3.

longue colère de ta part ! Une colère qui dure trop longtemps ne produit plus aucun effet, elle perd de sa force de frappe, elle se mue en patience. On connaît, en français, l'expression « faire long feu ». Elle se dit justement d'une cartouche dont l'amorce brûle trop lentement, de sorte que le coup manque son but.[164] En traduisant par μὴ εἰς μακροθυμίαν (*pas de patience !*), on voit que la LXX ici explique l'hébreu plus qu'il ne le traduit.

- Jérémie aimerait que Dieu n'oublie pas toute l'humiliation qu'il a subie à cause de lui. Telle est la cinquième demande de cette prière. L'accusatif ὀνειδισμόν revient 50 fois dans l'Ancien Testament, dont 12 fois dans Jérémie (6,10 ; 15,15 ; 20,8 ; 23,40, 24,9 ; 25,9 ; 28,51 ; 30,7 ; 38,19 ; 49,18 ; 51,8.12). L'humiliation ou le déshonneur viendrait du fait que la colère trop longue ou la patience de Dieu ressemblerait à une « inaction » ou à une incapacité de Dieu à agir et risquerait d'être comprise (par les impies) comme un désaveu du prophète par son Dieu. En revanche, sa prompte intervention serait vue comme un geste fort de confirmation de son prophète, et donc un motif d'orgueil et de fierté pour ce dernier.

Comment expliquer la forme תִּקָּחֵנִי (*qal*, inaccompli 2[e] personne de לָקַח, avec suffixe de la 1[e] personne du singulier : *tu me prendras, tu me tiendras, tu me recevras*) ? Nous avons déjà fait remarquer que la LXX n'a pas cette forme. Elle est suivie en cela par le Targum. תִּקָּחֵנִי, une forme qu'on ne retrouve autrement que dans le Ps 73,24, semble tomber ici comme un cheveu sur la soupe. C'est un inaccompli dans un environnement marqué par le présent de l'impératif. McKane[165] cite certains critiques (Rudolph, Weiser) selon lesquels cette forme תִּקָּחֵנִי indiquerait le fait que Jérémie n'en peut plus de supporter la pression que lui font subir ses détracteurs, et qu'il demanderait à Dieu de reconnaitre sa peine et d'accomplir en sa faveur la promesse qu'il lui avait faite de le soutenir (Jr 1,18) à tout prix. Cette interprétation nous rapproche effectivement beaucoup du Ps 73,24, où le priant demande à Dieu de le recevoir, de l'accueillir avec gloire ou honneur (וְאַחַר כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי). Je pense donc que le TM, qui lit ici la forme תִּקָּחֵנִי, a été influencé par le psalmiste et présente ainsi une forme secondaire. La LXX a vraisemblablement lu une *Vorlage* où cette forme n'était pas présente. Mais dans le texte grec il y a l'expression ἔλαβον…ὀνειδισμὸν où la forme ἔλαβον a un sens proche de celui de לָקַח. Notons que dans le Ps 73,24, c'est par la forme προσελάβου (μου) que le grec traduit l'hébreu תִּקָּחֵנִי.

---

[164] On pourrait aussi penser qu'une colère qui dure trop longtemps devient insupportable et destructrice. Elle risque de tuer à force de durer. Mais le contexte de notre passage supporte difficilement une telle interprétation. Jérémie a hâte de voir Dieu intervenir vigoureusement. Il n'a aucun intérêt à voir se prolonger la colère de Dieu, même si elle pourrait être redoutable à force de durer.

[165] W. MCKANE, *Jeremiah 1*, Edinburgh 1986, 351.

L'hypothèse de l'intenable pression subie par Jérémie est aussi soutenue par la demande que Jérémie adresse à Dieu de se souvenir de lui (זָכְרֵנִי/μνήσθητί μου). Dans Jr 11,19, les détracteurs de Jérémie cherchent à faire oublier jusqu'à son nom. Demander à Dieu de ne pas l'oublier, c'est rechercher son appui et sa réhabilitation au plus haut niveau. La phrase יְהוָה אַתָּה יָדַעְתָּ que nous avons au début de ce verset dans le TM vise sans doute à renforcer l'appel au souvenir. Notons aussi que l'expression שְׂאֵתִי...חֶרְפָּה que nous lisons à la fin de ce verset se retrouve dans le Ps 89,51 (LXX88,51), où Dieu est invité à se rappeler le déshonneur subi par son serviteur. YHWH devrait donc savoir le chemin de Jérémie. Aussi, l'humiliation qu'il a endurée et l'insulte qu'il a reçue à cause de lui, de la part des impies, c'est-à-dire de ceux qui rejettent[166] la parole de Dieu, ne doivent-elles pas tout simplement être oubliées.

Si Jérémie est prophète par la force de la parole de Dieu, si Dieu l'a institué pour qu'il soit « sa bouche » auprès des peuples, on comprend qu'il considère ceux qui rejettent la parole de Dieu comme étant aussi ses ennemis personnels. En vouloir à (la parole de) Dieu, c'est en vouloir à Jérémie et vice-versa. C'est dire qu'il y a comme une coappartenance entre le prophète Jérémie et la parole de Dieu.

On peut néanmoins se demander ce qui justifie une telle pression. Dieu n'a-t-il pas déjà promis à Jérémie de châtier ses ennemis ? Jérémie aurait-il encore des doutes quant à la capacité de Dieu de mettre en application ses menaces ou bien a-t-il le sentiment que Dieu était justement (trop) « lent à la colère, plein de tendresse et d'amour » (cf. Ps 102,8-14) et qu'il « risquait » de pardonner si on ne faisait pas pression ?

2.2.7 Peut-on se réjouir de la mort d'autrui ? (Jr 15,16)

Dans le TM, le verset se divise en trois propositions. La première (וָאֹכְלֵם נִמְצְאוּ דְבָרֶיךָ) est une double proposition indépendante. La seconde commence par וַיְהִי ; il s'agit, en principe, d'une forme de l'accompli employée surtout pour ouvrir un récit. Mais le contexte de ce verset en fait plutôt la base de cette proposition. Son sujet est דְבָרֶיךָ (pluriel construit de דָּבָר, avec suffixe de la 2e personne du singulier). Selon les massorètes (voir Rudolph in : BHS, apparat), דְבָרֶיךָ est le *Kétib*, le *Qéré* étant דְּבָרְךָ (singulier construit, avec suffixe de la 2e personne du singulier). Ceci permet de résoudre la difficulté causée par la présence d'un verbe au singulier avec le sujet au

---

[166] Cf. Jr 12,1 où nous avons déjà discuté le verbe ἀθετέω.

pluriel. La troisième proposition est une subordonnée causale introduite par la conjonction כִּי. Le verset se termine par le nom divin, au vocatif.

Certains critiques[167] pensent que, dans la LXX, ce verset commence par la phrase ὑπὸ τῶν ἀθετούντων τοὺς λόγους σου. Cette disposition du verset permet d'expliquer la forme נִמְצְאוּ par laquelle le verset commence dans le TM. Le texte hébreu que la LXX a traduit aura probablement été דבריך מנאצי. Dans 1 Sm 2,17, le verbe ἀθετέω, qui a la même acception qu'ici dans notre texte, traduit l'hébreu נאץ (*mépriser, rejeter, dédaigner*). Les critiques estiment donc que le TM présenterait une corruption, due à une métathèse entre le מ et le נ, et aussi à une confusion entre le י et le ו.

Il me semble que, commencer ce verset par un impératif, en l'occurrence συντέλεσον, ait l'avantage de prolonger le contexte de demande insistante du verset précédent. Cette demande forte constitue une proposition indépendante. Le reste du verset est formé d'une proposition principale dont le verbe est au futur (ἔσται). Cette principale est suivie d'une subordonnée causale introduite par la conjonction ὅτι. Le verbe de la subordonnée (ἐπικέκληται, de ἐπικαλέω, *appeler, nommer, invoquer*) est à l'indicatif parfait passif. Comme dans le TM, ici aussi le verset se termine par le nom divin au vocatif.

La pression sur Dieu s'accentue, du moins dans la LXX. L'emploi de l'impératif συντέλεσον (aoriste de συντελέω, *finir, achever*) montre combien Jérémie est excédé par la situation des impies, au point « d'exiger » leur extermination pure et simple.

Dans le TM, il faut prendre acte du caractère abrupt (sans ו) avec lequel le verset commence. Le texte rend compte de l'accueil que Jérémie *réserva* aux paroles de Dieu lorsqu'elles lui *parvinrent* : il les *mangea*. Cet élément narratif nous rappelle certains récits de vocations.[168] Manger la parole ou se laisser toucher (purifier) les lèvres est une symbolique importante dans le rite initiatique de passage. Cette introduction « gastronomique » semble avoir été faite pour rejoindre l'image suivante : la parole de Dieu est pour le cœur ce que la nourriture est pour l'organisme : un délice, une jouissance (cf. aussi Ps 19,11 ; 119,103). Cette introduction a probablement eu pour visée d'adoucir l'exigence trop tranchée de l'extermination des impies, telle que la LXX nous la présente.

Le style de la LXX est, en revanche, plus cohérent. Nous l'avons déjà dit : On y reste dans la logique de la prière. Le futur (ἔσται) précédé de la

---

[167] D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, (OBO 50/2), Fribourg-Suisse 1986, 600-602. W. MCKANE, *Jeremiah 1*, Edinburgh 1986, 351.

[168] Cf. Jr 1,9 ; Ez 2,8 – 3,3.

conjonction καὶ ressemble à la conclusion d'un syllogisme : *si* Dieu accomplit ce que Jérémie lui demande, c'est-à-dire l'extermination des impies, *alors* sa parole portera la joie et le bonheur du cœur de Jérémie à son comble. Telle est la grande espérance de Jérémie.

La logique du récit, dans le TM, se confirme par l'emploi, ensuite, de וַיְהִי, une forme de l'accompli, qui aurait pu être l'équivalent d'un inaccompli (יְהִי), avec nuance du jussif. Le futur (ἔσται) que nous avons dans la LXX indique que cette forme (יְהִי) était probablement celle que l'on trouvait dans son modèle hébreu. Mais, comme dans Jr 11,18, le TM tend à faire le récit des résultats des prières que la LXX adresse à Dieu.

Dans un tel environnement, plutôt assombri par les intrigues et la plainte, on est presque surpris de rencontrer le thème de la joie. Le terme εὐφροσύνην est employé 43 fois dans l'Ancien Testament. Dans la plupart des cas[169] il traduit l'hébreu שִׂמְחָה (*joie, cris de joie, plaisir, festin, fête*). Dans notre texte (Jr 15,16) et dans quelques autres occurrences,[170] il traduit plutôt שָׂשׂוֹן (*joie, allégresse*). La joie est un sentiment que produit l'action salvifique de Dieu en faveur de son peuple. Elle se manifeste autour des événements où nourriture et vin (fêtes de dédicace, investiture d'un nouveau roi, signature des accords de paix) sont servis. La joie est surtout annoncée dans la perspective de la restauration et la reconstruction de Jérusalem.

En fait, ce qui est en jeu ici, c'est de nouveau la crédibilité de Dieu lui-même. Jérémie sait que la parole de Dieu peut être efficace. Elle est l'acte par lequel advient tout ce qui est. Elle est capable de créer et de détruire. C'est la parole de Dieu qui institue le prophète et lui assure son authenticité. Au travers de cette prière, dont l'effervescence n'est pas à masquer, on sent que Jérémie veut conduire Dieu à ne pas se renier lui-même. Et Jérémie ne peut plus cacher son bonheur de voir les impies périr par la main de Dieu. Il est apparemment ravi à la simple idée que Dieu va bientôt accomplir cette extermination des impies en sa faveur.

D'où lui vient cette assurance ? Du fait que le Nom de Dieu a été invoqué sur lui (כִּי־נִקְרָא שִׁמְךָ עָלַי/ὅτι ἐπικέκληται[171] τὸ ὄνομά σου ἐπ' ἐμοί). Preuve, si besoin en était, d'une vocation prophétique exceptionnelle. Bien plus, le nom du Seigneur invoqué sur Jérémie signifie son appartenance au

[169] Cf. Esr 8,17 ; Is 12,13 ; 22,13 ; 51,3 ; 61,3 ; Jr 25,10 ; 38,13 ; 40,9.11.

[170] Cf. Ps 45,8 ; 51,10.14 ; 119,111 ; Is 22,13 ; 35,10 ; 51,3 .11 ; 61,3 ; Jr 7,34 ; 16,9 ; 25,10 ; 33,9 .11.13 ; Za 8,19.

[171] La forme ἐπικέκληται (indicatif parfait passif de καλέω) revient 15 fois dans l'Ancien Testament, dont 6 fois dans Jérémie (7,10-11. 14.30 ; 14,9 ; 15,16). Ici (Jr 15,16), ce verbe traduit קָרָא au *nifal* (*être appelé, s'appeler, être lu*).

Seigneur. Jérémie se comprend donc comme étant une « propriété privée »[172] de Dieu. Aussi peut-il s'adresser à lui avec tant d'assurance et de familiarité.

Pour pouvoir affirmer qu'il s'agit de la notion de propriété, il faut comprendre la phrase ἐπικέκληται τὸ ὄνομά…ἐπ' comme une traduction littérale de l'expression idiomatique קרא שׁם על. Cette expression sert à marquer la possession d'un lieu, d'une chose ou d'une personne, par transfert de propriété. Aussi, voit-on dans 2 Sm 12,28 Joab envoyer un messager à David, pour lui demander de vite s'emparer de la ville avant que Joab lui-même ne le fasse et que *son nom soit invoqué sur elle* (וְנִקְרָא שְׁמִי עָלֶיהָ). On trouve un autre exemple de ce transfert de propriété dans Is 4,1. Selon R. de Vaux, cette « *expression est calquée sur le langage juridique. Le transfert de la propriété est effectué par la prononciation du nom de l'acquéreur sur une personne ou sur une chose* ».[173] Dieu lui-même emploie aussi cette expression lorsqu'il parle de son Arche de l'Alliance (2 Sm 6,2), de son peuple (Is 63,19 ; Jr 14,9), de son temple (1 R 8,43 ; Jr 7,10-11. 14 . 30; 32,34 ; 34,15), de sa ville (Jr 25,29), de son prophète (Jr 15,16). R. de Vaux souligne le fait que cette expression idiomatique a une origine bien plus ancienne (akkadienne ; cf. les lettres d'Amarna) que le Deutéronome et Jérémie, même si c'est dans ces deux ensembles qu'on l'utilise le plus souvent dans la Bible. Il n'est pas exclu que Dt 28,10 soit le texte inspirateur de cet idiome. Et R. de Vaux de préciser : « *les formules du Deutéronome (...) ne sont pas l'expression d'une 'théologie du Nom'. Cependant, elles se rattachent à une doctrine théologique, qui est une 'théologie de l'élection', caractéristique du Deutéronome et de la littérature qui dépend de lui* ».[174]

Et ce Dieu n'est autre que le Seigneur Tout-Puissant (אֱלֹהֵי צְבָאוֹת יְהוָה/κύριε παντοκράτωρ). L'invoquer sous ce nom, c'est aussi lui rappeler sa capacité d'agir « puissamment » contre les réfractaires.

2.2.8 Les raisons de la solitude de Jérémie (Jr 15,17)

Le texte de ce verset est presque identique tant dans le TM que dans la LXX. C'est à la fin du verset que la syntaxe des deux formes textuelles diverge légèrement. En effet, la LXX emploie une forme verbale

---

[172] Cf. R. DE VAUX, « Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom », in : F. MAASS, *Das ferne und nahe Wort* (Festschrift L. ROST zur Vollendung seines 70. Lebensjahres), Berlin 1967, 219-228. Sandra L. RICHTER, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, Berlin 2002.

[173] Cf. R. DE VAUX, « Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom », 223.

[174] R. DE VAUX, « Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom », 225.

(ἐνεπλήσθην) à la 1e personne. C'est Jérémie qui est le sujet de cette forme passive. Le TM, quant à lui, lit un actif au *piel* parfait (מִלֵּאתָנִי, *tu m'as rempli*) à la 2e personne, avec un suffixe de la 1e personne. C'est Dieu qui est le sujet de ce verbe.

Pour le reste, le verset est construit de la même manière. On peut le diviser en deux phrases indépendantes. La première commence par la particule de négation לֹא/οὐκ, et s'arrête à l'expression יָדְךָ/χειρός σου. La seconde phrase commence avec l'expression בָּדָד/κατὰ μόνας et se termine par la forme verbale מִלֵּאתָנִי/ἐνεπλήσθην.

Dans la première phrase, nous avons une proposition principale (לֹא־יָשַׁבְתִּי/οὐκ ἐκάθισα), suivie d'une phrase adversative, introduite par la particule וְ/ἀλλὰ. Le participe pluriel מְשַׂחֲקִים/παιζόντων donne une identité ou un état de choses permanent. La seconde moitié du verset répète le verbe principal qui se trouve déjà au début de ce verset. Mais, si le TM emploie deux fois la même forme (יָשַׁבְתִּי), la LXX varie sa morphologie : ἐκάθισα est à l'indicatif aoriste (de καθίζω), tandis que ἐκαθήμην est à l'imparfait de l'indicatif (de κάθημαι). Le verset se termine par une subordonnée causale, introduite par la conjonction כִּי/ὅτι.

Comme pour convaincre définitivement Dieu de sa probité ou de son intégrité, Jérémie lui rappelle[175] son attitude vis-à-vis des soi-disant conseils ou rassemblements (assemblées) des impies. Il ne s'y passe rien de bien sérieux : ce sont des rassemblements pour s'amuser et ricaner. Jérémie n'y a tout simplement jamais pris part.

Ici, comme dans Pr 11,13 ; 15,22, le terme συνέδριον traduit l'hébreu סוֹד. On le trouve par ailleurs dans quelques autres passages de l'Ancien Testament où il traduit différents termes hébreux : dans Pr 22,10*b*, il traduit דִּין. Le Ps 25,4 rend l'expression עִם־מְתֵי־שָׁוְא (Ps 26,4TM) par συνέδριον, qui semble vouloir expliquer la nature de ces assemblées. L'emploi de la proposition οὐκ ἐκάθισα rend ce passage plus proche de notre texte (Jr 15,17). Dans Pr 26,26, συνέδριον traduit l'hébreu קָהָל. Dans Pr 22,10*a* ; 24,8 ; 27,22 ; 31,23 ; 2 M 14,5, le terme συνέδριον n'a pas d'équivalent fixe en hébreu. Selon Lohse[176] « *ein jüdisches* συνέδριον *als Behörde kommt in LXX noch nicht vor* ». On peut donc dire que ces assemblées sont plutôt des cercles où l'on se retrouve entre amis ou membres d'une même famille, pour des échanges informels.

---

[175] L'emploi dans tout le verset des formes verbales de l'accompli souligne le fait que Jérémie rapporte des événements du passé. Au verset 15, nous avons présenté le thème du souvenir ou de la mémoire.

[176] Cf. E. LOHSE, « συνέδριον », in: *ThWNT*, Vol. VII, col. 859.

La phrase adversative (וָאֶעְלֹז/ἀλλὰ εὐλαβούμην[177]), donne deux raisons essentielles de cette attitude de distance ou de solitude. La première est d'ordre théologique, la seconde est plus humaine, créant ainsi une tension entre les deux motifs.

- *Raison d'ordre théologique* : dans une communauté d'impies, Jérémie se présente devant Dieu comme étant l'unique « juste ». Dans la solitude (בָּדָד/κατὰ μόνας), il mène une vie d'ascèse et de privation, par respect pour Dieu. L'expression κατὰ μόνας revient 11 fois dans la LXX. Elle signifie *seul, seulement*. En dehors de notre passage (Jr 15,17), c'est dans Lm 3,28 qu'on la retrouve construite avec le verbe κάθημαι (*être assis, demeurer, rester*) ; c'est cette formulation que nous avons aussi dans le TM. La position assise semble indiquer le mieux la triste situation de détresse ou le deuil dans lequel quelqu'un se trouve. Il est rare que l'on reste seul debout quand on est affligé ou touché par un malheur. A cause du Seigneur et pour Lui, Jérémie a accepté de mener une existence solitaire. Si Jérémie a accepté de porter tant de sacrifices pour le Seigneur, le Seigneur devra, en échange, faire quelque chose pour lui. L'expression מִפְּנֵי יָדְךָ/ἀπὸ προσώπου χειρός σου (*de devant la face de ta main*) demande explication. La question qui se pose est celle de savoir pourquoi le traducteur grec a choisi de rendre l'hébreu עָלַז (*se réjouir, triompher, se glorifier*) par le verbe εὐ 'λαβέομαι, dont le sens général (*trembler de peur, prendre des précautions, vénérer*) semble s'opposer à celui de l'hébreu. En réalité, nous nous trouvons devant deux textes, dont chacun a sa logique propre. La LXX met l'accent sur la crainte, le respect qu'inspire la présence, la force et l'autorité du Seigneur, dont la main ou le bras (χειρός) semble être le symbole ici. On trouve dans Jr 22,25 la formulation la plus susceptible d'éclairer notre explication. Le Seigneur menace de livrer Jérémie ou le peuple aux mains des Chaldéens. On comprend que la main, en tant que instrument ou puissance d'oppression et de châtiment, puisse inspirer crainte et tremblement. L'expression ἀπὸ προσώπου[178] employée en relation avec

---

177 Le grec εὐλαβέομαι rend 14 verbes hébraïques différents. On le trouve 4 fois dans Jérémie où il traduit 4 verbes hébraïques différents : dans Jr 4,1, il traduit נוד (*errer, vagabonder*). Dans Jr 5,22, il traduit חול ou חיל (*craindre, trembler* au *hifil*). Dans Jr 15,17, il traduit עָלַז (*se réjouir, triompher, se glorifier*). Notons que c'est uniquement ici qu'on le rencontre à l'imparfait (εὐλαβούμην). Il traduit littéralement וָאֶעְלֹז (*waw* consécutif, imparfait). Dans Jr 22,25, il traduit l'adjectif יָגוֹר.

178 Cette formulation revient 594 fois dans l'Ancien Testament, dont 60 fois chez le seul Jérémie !

les verbes de la peur (εὐλαβέομαι, φοβέομαι) est presque idiomatique chez Jérémie[179]. Le TM semble poursuivre la logique de la joie initiée au v.16. La main de Dieu est une puissance qui agit contre les ennemis et assure la victoire à ceux qui s'en remettent à lui et lui restent fidèles. Il n'y a donc rien de plus normal que de se glorifier, de se réjouir[180] d'une telle force.

- *Raison d'ordre humain* : Jérémie affirme que c'est l'amertume ou la colère dont il fut rempli qui l'a tenu loin de ces assemblées de railleurs. ἐνεπλήσθην est une forme passive de l'accompli qui sous-entend un agent. Qui donc avait rempli Jérémie de tristesse et pour quelle raison ? Dans la LXX, le sujet actif de la forme passive est Jérémie. La LXX accorde volontiers ce rôle à Jérémie. Si le TM désigne Dieu comme sujet, c'est pour rester logique à sa théologie : Dieu est l'agent principal ; c'est de lui que émane ou procède toute initiative (heureuse ou malheureuse) à l'égard de Jérémie. En outre, on aimerait savoir comment ce motif d'ordre humain se situe par rapport au motif théologique énoncé auparavant. Quelle est, en fin de compte, la vraie raison pour laquelle Jérémie s'est mis à l'écart ? La crainte, le respect du Seigneur ou la colère, l'aigreur dont il a été rempli ?

2.2.9 « Le malheur des uns fait le bonheur des autres » (Jr 15,18)

Du point de vue stylistique, ce verset s'ouvre de manière fort abrupte, avec une interrogation directe qui relance la plainte.

Dans la LXX, le verset peut être divisé en quatre propositions indépendantes. La première, qui ouvre le verset, est une proposition interrogative directe. Elle est introduite par le pronom interrogatif ἵνα τί. La seconde (ἡ πληγή μου στερεά) est une phrase nominale. Elle est suivie d'une seconde proposition interrogative directe, introduite par le pronom interrogatif πόθεν. La dernière proposition, à la fin du verset, est une phrase affirmative indépendante.

Dans le TM, la première proposition de ce verset est, comme dans la LXX, une proposition interrogative directe introduite par le pronom interrogatif לָמָּה. Une partie du contenu de la question diverge totalement dans les deux formes textuelles : dans la LXX Jérémie s'interroge sur la supério-

---

[179] Cf. Jr 1,8 .14. 17 ; 4,26 ; 5,22 ; 7,12.

[180] Cf. Ha 3,18 ; Ps 96,12 ; 149,5.

rité de ceux qui le font souffrir ; dans le TM, il se pose plutôt une question sur le caractère permanent de sa souffrance.

La seconde moitié du verset est pareille à la dernière partie du verset dans la LXX. C'est une proposition affirmative indépendante. הָיוֹ est un infinitif absolu qui donne une nuance emphatique au verbe תִהְיֶה qui suit.[181] La LXX rend cette emphase par l'expression γινομένη ἐγενήθη que nous traduisons par « *vraiment,* elle est devenue ».

Être persécuté et haï de tous provoque des blessures douloureuses et parfois incurables. Les propositions interrogatives qui caractérisent ce verset, dans les deux versions, nous montrent que nous sommes dans le genre littéraire de la plainte ou de la lamentation.

Dans la LXX, Jérémie commence par une question (ἵνα τί) au sujet de la supériorité de ceux qui lui font de la peine.[182] Même si cela n'est pas explicitement dit dans le texte, cette question s'adresse bien sûr à Dieu et on comprend pourquoi. Rappelons qu'au v.10, Jérémie se plaignait déjà du fait que sa force l'abandonnait, à cause de ceux qui le maudissaient.

La seconde question, à laquelle Dieu devrait aussi répondre, concerne l'origine de la guérison (πόθεν[183] ἰαθήσομαι) de cette plaie profonde que les circonstances de la vie ont infligée à Jérémie. Quant à la nature même de la blessure (ἡ πληγή), Jérémie juge qu'elle est dure, profonde. C'est une métaphore. Le contexte permet de penser qu'il s'agit plutôt d'une blessure morale.[184] En effet, il n'y a, dans le texte, aucune indication d'une bagarre entre Jérémie et ses détracteurs, qui aurait pu occasionner une blessure physique. C'est sans doute aussi pour cette raison-là que la question est avant tout adressée à Dieu, lui qui « sonde les reins et le cœur » et voit ce qui est caché dans l'homme.

La comparaison qui suit avec l'eau trompeuse (ὕδωρ ψευδὲς[185]) est probablement faite dans l'intention d'expliciter davantage la nature de cette blessure qui accable Jérémie. L'eau trompeuse est celle qui, en hiver, est disponible (à la grande joie des passants) ; en été, elle fait défaut (à la gran-

---

181 Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 123 *d*.

182 Tel est, en effet, le sens premier de λυπέω: *énerver, causer de la peine, rendre triste*. Il s'agit davantage d'une souffrance morale, qui, éventuellement, pourrait conduire à un mal physique. Le terme hébreu (כְּאֵב) traduit par le grec signifie *douleur, souffrance*. Celle-ci est soit physique, soit morale.

183 Notons, en passant, que A lit ἰασομαι (actif, *guérirai-je*) au lieu du passif ἰαθήσομαι (*serai-je guéri*). La question que le psalmiste (cf. Ps 120,1 « Je lève les yeux vers les montagnes, *d'où le secours me viendra-t-il ?* ») pose ressemble fort à celle de Jérémie, même si Jérémie parle de guérison, alors que le psalmiste parle de secours.

184 Voir la note 178.

185 C'est uniquement ici qu'on rencontre cette expression.

de déception des passants). C'est une eau intermittente, non pérenne. Cette eau n'est pas fiable. Le contraire d'une eau trompeuse, c'est une eau vive. Les habitués des voyages dans le désert savent apprécier la présence d'un point d'eau sur un passage bien fréquenté. On peut imaginer la joie des voyageurs lorsque, arrivés à ce point d'eau, ils trouvent de l'eau pour se désaltérer. De même leur déception lorsqu'ils le trouvent desséché.

Serait-ce le même effet que la blessure produit chez Jérémie ? On peut imaginer que la douleur de la blessure connaît des moments d'intensité et des moments d'accalmie, créant ainsi chez Jérémie ce sentiment fort désagréable de « mouvement dans le repos » et vice-versa.

Cette analyse vaut aussi pour le TM. Notons néanmoins que, contrairement à la LXX, le TM pose dès le début du verset, et ce, en une seule phrase, la question de la profondeur de la blessure et de l'incurabilité de la plaie. Si dans la LXX, c'est la plaie qui est comparée à de l'eau non fiable,[186] dans le TM, c'est Dieu qui est directement mis en cause. C'est lui qui est devenu pour Jérémie comme de l'eau (לִי כְּמוֹ אַכְזָב מַיִם לֹא נֶאֱמָנוּ הָיוֹ תִהְיֶה) non fiable. Cette affirmation est très forte et elle surprend de la part du TM, qui tend souvent à adoucir son adresse à Dieu. On peut donc penser que c'est la LXX qui représente ici une recension de son modèle (*Vorlage*) hébreu. Mais en mettant ainsi ouvertement Dieu en cause, le TM poursuit dans la logique du verset précédent, où Dieu est aussi directement accusé d'avoir rempli (מִלֵּאתָנִי) Jérémie d'indignation ou de colère.

On le voit, même si au début de ce verset les deux formes textuelles divergent dans le fond et suivent une logique propre à chacune, l'importante question de la blessure et du préjudice provoqués par la persécution reste sauve.

Les versets 19-21

Remarque préliminaire : Les versets 19-21 forment une unité. Il s'agit de la réponse que le Seigneur réserve à la plainte de Jérémie (vv. 11-18). Il est intéressant de noter que cette réponse est formulée comme un oracle (« c'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur ») adressé au prophète par la bouche du même prophète.[187]

---

[186] En effet, pour la LXX, la guérison ressemble à l'eau trompeuse : la blessure ne veut pas guérir, comme l'eau ne veut pas venir dans le *Wadi* sec.

[187] Cf. Ps 110 : « Oracle du Seigneur à mon Seigneur… »

2.2.10 Que Jérémie se convertisse ! (Jr 15,19)

Le texte de ce verset est presque identique dans les deux formes textuelles. Le verset s'ouvre par la formule prophétique de l'oracle (לָכֵן כֹּה־אָמַר יְהוָה/διὰ τοῦτο τάδε λέγει κύριος). Elle est suivie de deux phrases conditionnelles, introduites par la conjonction אִם/ἐὰν. Chaque conditionnelle est constituée d'une protase (אִם/ἐὰν) et d'une apodose (וְ/και). En grec, les verbes que nous avons dans la protase sont au subjonctif, à cause de la conjonction ἐὰν qui régit ce mode. En hébreu, ces verbes sont au *qal*, inaccompli. Dans les deux formes textuelles, les verbes de l'apodose sont à l'inaccompli (*qal*, imparfait ou futur). La conjonction אִם introduit ici la nuance d'une supposition conçue comme réelle.[188]

Notons enfin, la répétition dans le TM, du verbe שׁוּב. Il est d'abord employé au *qal* inaccompli, 2e personne du singulier (תָּשׁוּב). Il revient ensuite au *hifil* inaccompli, 1e personne du singulier, avec un suffixe de la 2e personne du singulier et un *waw* consécutif (וַאֲשִׁיבְךָ, *je te ferai revenir, je te rétablirai dans tes droits*). La LXX varie son vocabulaire. Le même verbe שׁוּב est d'abord traduit par le verbe ἐπιστρέφω (*revenir, retourner*), ensuite par le verbe ἀποκαθίστημι (*restaurer, guérir, rétablir dans ses droits, revenir*).

Ce verset constitue la réponse directe de Dieu à la plainte-accusation de Jérémie. Jérémie semble avoir obtenu gain de cause. Par sa vive interpellation, il cherchait à faire sortir Dieu de son silence. Il y est parvenu.

Dans sa réponse, Dieu semble de nouveau renvoyer la balle à Jérémie. C'est le sens de ces conditionnelles, auxquelles est, à chaque fois, liée une promesse. Il existe donc des préalables au rapprochement ou à la réconciliation entre Jérémie et Dieu, entre Jérémie et ses coreligionnaires.

Dieu promet d'abord de guérir, de rétablir ou de restaurer Jérémie. En grec, Le verbe ἀποκαθίστημι porte effectivement toutes ces connotations. S'il signifie fondamentalement *remettre quelque chose dans son état originel*, on l'emploiera ensuite comme *terminus technicus*, pour souligner surtout le rétablissement d'Israël par YHWH, dans ses droits de retrouver et de posséder sa terre.[189] Ce verbe implique sans aucun doute une allusion aux promesses messianiques et eschatologiques (cf. Ml 3,24), allusion qui aura un écho important dans la foi des premières communautés chrétiennes (cf. Ac 1,6).

---

188 Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 167 *b*.

189 Cf. Jr 16,15 ; 23,8 ; 24,6 ; Os 11,11 ; Ez 16,55.

Cette promesse de restauration faite à Jérémie lui permettra de se tenir, de nouveau, devant la face de Dieu, en présence de Dieu. Cela se comprend, si on considère la plainte exprimée au verset précédent sur la douleur causée par la blessure. En effet, comme un lépreux, Jérémie se sentait rejeté, mis à l'écart, isolé par les siens. Il ne peut mieux espérer qu'une telle promesse, qui, si elle se réalise, permettrait de mettre fin à un état d'humiliation humainement insupportable. Il s'agit là de l'acte de réhabilitation par excellence. Même s'il n'est pas possible de voir le visage de Dieu et continuer de vivre (excepté Moïse qui en a eu l'insigne privilège : Ex 33,11), la joie de tout homme de Dieu reste indicible, de pouvoir être admis au conseil de Dieu. Celui-ci étant, de loin, préférable au conseil des impies. Se tenir en présence de Dieu et voir sa face devient un acte constitutif et distinctif du vrai prophète, qui peut, le cas échéant, s'en prévaloir face à ses détracteurs.

Mais, pour que cette promesse s'accomplisse effectivement, il faut que Jérémie revienne, qu'il renonce à sa « rébellion » ; bref, qu'il se convertisse. Telle est la première condition (im)posée par Dieu. C'est à croire que Dieu doit être touché par la prière-plainte de Jérémie !

Il s'agit effectivement d'une vraie conversion que Jérémie doit opérer. Il doit « rebrousser chemin », revenir sur le droit chemin. Il est intéressant de noter la répétition, dans le texte hébreu, du verbe שׁוב. Le grec, nous l'avons dit, traduit le premier par ἐπιστρέφω (*retourner, revenir*) et le second par ἀποκαθίστημι (*faire revenir, rétablir, restaurer*).

Ce qu'il importe ici est de souligner combien, surtout dans la prophétie biblique, la restauration extérieure, la guérison est liée et conditionnée par cette démarche intérieure de rétablissement des commandements et de l'Alliance rompus.

La seconde promesse est de rendre Jérémie pareil à la bouche même de Dieu.[190] A quelle condition ? Il doit savoir discerner, « tamiser » ce qui sort de sa bouche. Jérémie doit apprendre à contrôler son langage, dire la parole essentielle, taire celle qui est oiseuse, celle qui ne correspond pas au Seigneur.

C'est alors que se produira le rapprochement, la réconciliation entre ses contemporains et lui. Mieux : eux reviendront vers Jérémie. Ce n'est pas lui qui ira vers eux. L'attitude de conversion et de docilité que le Seigneur recommande à Jérémie devrait donc servir de témoignage. Tous ceux qui

---

[190] Il semble qu'aucun autre prophète n'ait jamais reçu une telle promesse. Jérémie serait-il en passe de devenir plus grand que les autres prophètes de l'Ancienne Alliance ?

s'étaient *détournés* de lui pourront de nouveau *retourner ou se retourner* vers lui.[191]

2.2.11 De la 'bouche de Dieu' à la 'solidité de bronze' (Jr 15,20)

Le texte de ce verset est presque le même tant dans la LXX que dans le TM. Le lien syntaxique avec le verset précédent est assuré par l'emploi de l'inaccompli (וּנְתַתִּיךָ, וְנִלְחֲמוּ, יוּכְלוּ/δώσω,πολεμήσουσιν). Le TM se termine par la formule prophétique de fin d'oracle (נְאֻם־יְהוָה) que la LXX n'a pas, tout comme la forme verbale (infinitif construit) וּלְהַצִּילֶךָ (*hifil* de נָצַל, *et pour te délivrer*), que nous retrouverons au début du verset suivant.

Le verset peut être divisé en deux parties. La phrase principale, qui se divise elle-même en deux propositions indépendantes, se caractérise par sa construction syndétique : la conjonction de coordination (וְ/καὶ) y est employée 3 fois. La première proposition, dans la principale est une comparative.

La seconde partie du verset est une subordonnée causale, introduite par la conjonction de subordination כִּי/διότι. לְהוֹשִׁיעֲךָ est un infinitif construit (*hifil*, de יָשַׁע, *sauver*). La préposition לְ qui lui est préfixée lui donne une nuance finale. Le grec rend cette forme par l'emploi d'un infinitif (σῴζειν) précédé d'un article défini au génitif (τοῦ).

Plus qu'un mur de bronze fortifié, c'est Dieu lui-même qui s'engage à se tenir aux côtés de Jérémie. Un allié sûr pour le sauver. Que pourrait-on encore contre Jérémie ? Notons, enfin, le fait que l'ordre des termes « bronze, fort » (TM) est inversé dans la LXX, qui lit « fort, bronze ».

La promesse de Dieu à Jérémie se poursuit et se consolide. Jérémie deviendra solide et inébranlable *comme* un rempart de bronze.[192]

Avec cette promesse, on se demande si Jérémie devrait aussi assurer la protection du peuple en cas d'attaque ennemie, ou bien si sa consolidation devrait servir uniquement de témoignage au peuple. Cette question est importante si on se rappelle qu'au verset 12, il avait déjà été question d'un manteau de bronze, en lien avec la menace d'une attaque puissante. On

---

[191] Si on veut paraphraser l'Évangile (Jn 19,37), on dira qu'« ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé ». Citation de Za 12,10.

[192] Sur l'origine de cette métaphore, cf. l'intéressante étude de S. HERMANN, « Die Herkunft der ehernen Mauer », *BWANT* 157 (2002) 243-249. Selon lui, le mur de bronze était connu dans l'ancienne Egypte, comme protection inébranlable pour la ville du dieu Soleil : « *Die 'Mauer von Erz' ist also jene unüberwindliche Schutzwehr, die das Eigentum des Sonnengottes umgibt, die auch seine Stadt abschirmt und so zum Symbol der Ungreifbarkeit werden konnte.* » (p. 245)

serait d'emblée tenté de dire que la réponse à cette question dépend de la manière dont on traduit l'expression וּנְתַתִּיךָ לָעָם הַזֶּה/δώσω σε τῷ λαῷ (*je te donnerai à ce peuple-ci, je ferai de toi pour ce peuple-ci*). Or la suite du verset indique plutôt que la force de Jérémie devrait servir de leçon au peuple. Lorsque Dieu dit « qu'ils combattront contre toi, mais ils ne pourront jamais rien contre toi », il voit Jérémie en situation polémique (אֵלֶיךָ וְנִלְחֲמוּ/πολεμήσουσιν πρὸς σὲ) avec le peuple ou, du moins, une catégorie du peuple. Le rapprochement entre Jérémie et ses détracteurs, énoncé au verset précédent (v. 19) semble ne pas exclure l'éventualité de nouvelles attaques, de nouveaux conflits. Ainsi en est-il du naturel. On a beau le chasser, il revient toujours au galop.

Et la promesse va encore plus loin. Plus qu'un mur de bronze fortifié, c'est Dieu lui-même qui s'engage à se tenir aux côtés de Jérémie ; car il est un allié sûr pour le sauver et le délivrer. Que pourrait-on encore contre Jérémie ?

La forme וּלְהַצִּילֶךָ n'est attestée qu'ici. Le TM considère ce verset comme étant la fin de l'oracle commencé au verset précédent (v. 19), alors que dans la LXX, on ne voit pas où s'arrête cet oracle. Les deux formes textuelles suivent ici une logique propre à chacune, même si le matériau littéraire utilisé est le même.

2.2.12 Dieu délivre de la terreur (Jr 15,21).

Plusieurs manuscrits, plus proches du TM, corrigent la fin de ce verset. Ainsi *O*-233 *L'* Arm ajoutent φησι(*ν*) κυριος και ρυσομαι σε. Cette leçon reprend la fin du verset 20 du TM. O-86^{mg}-233 L' Arm font la même chose en lisant λεγει (φησι 311) κυριος ο θεος ισραελ ; ils déplacent la formule prophétique de fin d'oracle que le TM a à la fin du v. 20. Q-O ajoutent λυτροσωμαι σε après le second και (cf. TM qui commence le verset 21 par le même verbe נָצַל au *hifil* parfait 1e personne du singulier avec un *waw* consécutif). En fait le verbe λυτρόω manque dans l'édition de Ziegler, alors qu'on l'a dans celle de Rahlfs.

Pour le reste, notons que la LXX coupe les versets 20 et 21 autrement. L'infinitif ἐξαιρεῖσθαί du début du verset 21 continue l'infinitif de la fin du verset 20. On devrait donc lire τοῦ σῴζειν σε καὶ ἐξαιρεῖσθαί σε (*pour te sauver et t'arracher*). La LXX emploie, ensuite, deux fois l'expression ἐκ χειρὸς. La première correspond à l'hébreu מִיַּד. Pour la seconde, le TM varie et emploie le terme מִכַּף.

Dans la LXX, ce verset se lit dans le prolongement direct du précédent. L'infinitif ἐξαιρεῖσθαι est clairement à rattacher à la phrase finale (τοῦ

σῴζειν σε) du verset précédent. Or, en reprenant la forme verbale וְהִצַּלְתִּיךָ au début de ce verset, le TM semble admettre que la formule prophétique de fin d'oracle (נְאֻם־יְהוָה) était peut-être placée trop tôt. En effet, on verrait très bien cette formule à la fin du discours de Dieu. Elle lui aurait donné plus de solennité.

Dieu ne tolérera plus rien qui nuise à Jérémie ni qui s'en impose à lui. La main (יָד/χειρὸς), comme nous l'avons déjà fait remarquer au v.17, est le symbole de toute puissance susceptible, soit de sauver et de donner la vie (tel est le cas avec la main de Dieu), soit de détruire ou de causer préjudice. Tel devrait être le sens du terme יָד/χειρὸς, qui revient deux fois dans ce verset, et chaque fois en relation avec les méchants, c'est-à-dire ceux qui nuisent et sèment la terreur. C'est sans doute ce contexte de terreur que l'hébreu entend aussi souligner lorsqu'il emploie le terme כַּף.

Comme pour toutes les autres promesses,[193] Dieu se réserve de dire quand et comment il compte les réaliser. Il n'y a qu'à attendre et patienter.

---

[193] On compte 7 fois l'emploi des formes verbales au futur (temps de l'inaccompli) dans les versets 19-21.

2.3 La 3e confession : Jr 17,12-18.

Le contraste est remarquable entre l'exclamation joyeuse qui célèbre la gloire du Lieu-Saint ou du sanctuaire (v. 12) et la protestation qui suit (vv. 13-18). Ceci conduit d'ailleurs plusieurs critiques[194] à s'interroger sur la vraie place et le vrai sens de ce verset 12 par rapport aux autres versets dans cette confession et en dehors de celle-ci. Certains (cf. Rudolph) croient voir dans ce verset la suite des versets 1-4 où il est question des autels élevés sur les collines. Le v. 12, qu'il serait difficile d'attribuer à Jérémie lui-même, marquerait le contraste entre les autels terrestres et celui de la Jérusalem céleste ! Comment expliquer dès lors les versets 5-11 qui sont intercalés entre les deux unités textuelles ? Selon Baumgartner,[195] le v.12 pourrait constituer une hymne d'introduction à la plainte individuelle des versets 14-18. C'est, selon lui, uniquement dans le Ps 80,2 que l'on retrouve une telle hymne d'introduction à une plainte individuelle.

Quoi qu'il en soit Jérémie se retrouve dans une situation de détresse et implore YHWH, dans cette confession, de ne pas l'abandonner. Au cœur de sa préoccupation, il y a bien sûr le sort de ceux qui abandonnent YHWH (v.13) et ne croient plus en sa promesse en faveur des fidèles (v.15) : il faut qu'ils soient brisés définitivement (v.18) !

Le verset qui célèbre la gloire du Lieu-Saint (v. 12) nous fournit quelques indices précieux qui pourraient éclairer le rapport de priorité entre la LXX et le TM. Nous y reviendrons (cf. chapitre 3), mais présentons d'abord les textes de cette confession.

TM	LXX
12 כִּסֵּא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ׃ Un trône de gloire sublime plus que le premier (est) le lieu de notre sanctuaire	12 θρόνος δόξης ὑψωμένος ἁγίασμα ἡμῶν Un trône de gloire sublime (est) notre sanctuaire
13 מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל יְהוָה כָּל־עֹזְבֶיךָ יֵבֹשׁוּ (יסורי) [וְסוּרַי] בָּאָרֶץ יִכָּתֵבוּ כִּי עָזְבוּ מְקוֹר מַיִם־חַיִּים אֶת־יְהוָה׃ Espoir d'Israël, YHWH, tous ceux qui t'abandonnent seront	13 ὑπομονὴ Ισραηλ κύριε πάντες οἱ καταλιπόντες σε καταισχυνθήτωσαν ἀφεστηκότες ἐπὶ τῆς γῆς γραφήτωσαν ὅτι ἐγκατέλιπον πηγὴν ζωῆς τὸν κύριον Espoir d'Israël, Seigneur, tous ceux qui t'abandonnent, qu'ils soient hon-

194 Cf. W. McKane, *Jeremiah 1*, Edinburgh 1986, 402-406.

195 W. Baumgartner, *DieKlagegedichte des Jeremia*, Giesen 1917, 40-44.

honteux, et ceux qui se détournent de moi seront inscrits sur la terre car ils ont abandonné la source de l'eau de vie, YHWH.	teux; ceux qui se détournent seront inscrits sur la terre car ils ont abandonné la source de la vie, le Seigneur
14 רְפָאֵנִי יְהוָה֙ וְאֵרָפֵ֔א הוֹשִׁיעֵ֖נִי וְאִוָּשֵׁ֑עָה כִּ֥י תְהִלָּתִ֖י אָֽתָּה׃ Guéris-moi YHWH, et je serai guéri, sauve-moi et je serai sauvé car tu es ma gloire.	14 ἴασαί με κύριε καὶ ἰαθήσομαι σῶσόν με καὶ σωθήσομαι ὅτι καύχημά μου σὺ εἶ Guéris-moi, Seigneur, et je serai guéri, sauve-moi et je serai sauvé car tu es ma gloire.
15 הִנֵּה־הֵ֕מָּה אֹמְרִ֖ים אֵלָ֑י אַיֵּ֥ה דְבַר־יְהוָ֖ה יָ֥בוֹא נָֽא׃ Les voici qui me disent : « où est la parole de YHWH ? Qu'elle vienne ! »	15 ἰδοὺ αὐτοὶ λέγουσι πρός με ποῦ ἐστιν ὁ λόγος κυρίου ἐλθάτω Les voici qui me disent : « où est la parole du Seigneur ? Qu'elle vienne ! »
16 וַאֲנִ֞י לֹא־אַ֣צְתִּי ׀ מֵרֹעֶ֣ה אַחֲרֶ֔יךָ וְי֥וֹם אָנ֛וּשׁ לֹ֥א הִתְאַוֵּ֖יתִי אַתָּ֣ה יָדָ֑עְתָּ מוֹצָ֣א שְׂפָתַ֔י נֹ֥כַח פָּנֶ֖יךָ הָיָֽה׃ Et moi je ne me suis pas fatigué d'être le pasteur (berger, veilleur) après toi, et le jour malheureux je n'ai pas désiré, toi tu le sais. Ce qui sort de mes lèvres était (fut) à découvert devant toi.	16 ἐγὼ δὲ οὐκ ἐκοπίασα κατακολουθῶν ὀπίσω σου καὶ ἡμέραν ἀνθρώπου οὐκ ἐπεθύμησα σὺ ἐπίστῃ τὰ ἐκπορευόμενα διὰ τῶν χειλέων μου πρὸ προσώπου σού ἐστιν Et moi je n'ai pas peiné à suivre derrière toi et je n'ai pas désiré le jour d'homme, tu le sais. Ce qui sort à travers mes lèvres est devant ta face.
17 אַל־תִּהְיֵה־לִ֖י לִמְחִתָּ֑ה מַחֲסִי־אַ֖תָּה בְּי֥וֹם רָעָֽה׃ Ne sois pas pour moi une cause d'effroi. C'est toi mon refuge au jour du malheur.	17 μὴ γενηθῇς μοι εἰς ἀλλοτρίωσιν φειδόμενός μου ἐν ἡμέρᾳ πονηρᾷ Ne sois pas pour moi une aliénation, (tu es) celui qui m'épargne au mauvais jour.
18 יֵבֹ֤שׁוּ רֹדְפַי֙ וְאַל־אֵבֹ֣שָׁה אָ֔נִי יֵחַ֣תּוּ הֵ֔מָּה וְאַל־אֵחַ֖תָּה אָ֑נִי הָבִ֤יא עֲלֵיהֶם֙ י֣וֹם רָעָ֔ה וּמִשְׁנֶ֥ה שִׁבָּר֖וֹן שָׁבְרֵֽם׃ Qu'ils soient honteux, ceux qui me persécutent, mais que je ne sois pas honteux, moi. Qu'ils	18 καταισχυνθήτωσαν οἱ διώκοντές με καὶ μὴ καταισχυνθείην ἐγώ πτοηθείησαν αὐτοί καὶ μὴ πτοηθείην ἐγώ ἐπάγαγε ἐπ' αὐτοὺς ἡμέραν πονηράν δισσὸν σύντριμμα σύντριψον αὐτούς Qu'ils soient honteux, ceux qui me persécutent, mais que je ne sois pas

soient terrifiés, eux, mais que je ne sois pas terrifié, moi. Apporte sur eux un jour de malheur, d'une double brisure brise-les.	honteux moi. Qu'ils soient terrifiés, eux, mais que je ne sois pas terrifié, moi. Apporte sur eux un mauvais jour, d'une double destruction, détruis-les

2.3.1 L'éloge du Lieu-Saint (Jr 17,12)

Ce verset, nous l'avons dit, est une exclamation sur la gloire et l'importance du sanctuaire, rendue par une phrase nominale. On n'a, en effet, pas de verbe conjugué dans ce verset. Si la LXX emploie un seul mot (ἁγίασμα) pour dire le sanctuaire, le TM, lui, en emploie deux (מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ, *endroit, place, lieu de notre lieu-saint*). En outre, le TM souligne que ce trône glorieux est sublime *plus que le premier*. La LXX ne donne pas cette indication temporelle ou plutôt historique.

Si, comme je viens de l'évoquer ci-haut, les avis des critiques divergent quant au contexte de ce verset-ci, le style et la thématique des versets suivants nous montreront néanmoins qu'ici s'ouvre une confession et que Jérémie est le locuteur. En effet, comme dans les autres confessions, nous allons retrouver ici aussi la prière ou la supplication que Jérémie adresse au Seigneur. Il s'agit en fait d'une plainte dans laquelle il demande que ses ennemis soient châtiés. La raison majeure de ce châtiment est que ces impies abandonnent Dieu ; mieux, ils défient sa parole (cf. aussi Jr 15,15-16). Jérémie demande alors le salut ou la guérison pour lui-même. Comme dans Jr 15,10.17, nous retrouvons ici aussi le thème de la solitude du prophète (Jr 17,15).

Ce verset est une expression hymnique qui célèbre la gloire et l'importance du sanctuaire. Celui-ci est considéré comme un trône de gloire (כִּסֵּא כָבוֹד/θρόνος δόξης), exalté, sublime (מָרוֹם/ὑψωμένος).

Dans la LXX, le terme θρόνος (*trône*) traduit l'hébreu כִּסֵּא. On le trouve 14 fois dans Jérémie, où il désigne Jérusalem comme étant le trône du Seigneur (Jr 3,17). Il y est aussi employé dans des passages où il est question de David (Jr 22,2.4.30 ; 43,30). Dans le grec biblique, il n'est pas rare de rencontrer ce terme θρόνος avec un génitif déterminatif du nom. θρόνος δόξης, par exemple, revient dans 1 Sm 2,8 ; Is 22,23 ; Jr 14,21 ; Jr 17,12 ; Si 47,11 ; Sg 9,10. θρόνος τῆς βασιλείας est attesté dans 1 R 9,5 ; 1 Ch 22,10 ; 28,5 ; 2 Ch 7,18 ; Est 5,1 ; Da 3,54 ; Ba 5,6 ; 1 M 2,57 ; 7,4 ; 10,53.55 ; 11,52. Dans Pr 16,12, on lit θρόνος ἀρχῆς, tandis que l'expression θρόνος ἀτιμίας est attestée dans Pr 11,16 et θρόνος ἀνομίας dans Ps 93,20.

Dans son emploi primordial, le trône est souvent propre à un roi[196], même si le terme s'emploie aussi en rapport avec la Reine-Mère (1 R 2,19) ou avec le siège du juge (Ne 3,7). Le trône de Salomon est caractérisé comme étant le trône de David son père (1 R 1,13.35.46 ; 2,12.24.33.45). Plus qu'un simple meuble (1 R 10,18-20 ; 2 Ch 9,17-19), le trône se comprend surtout comme symbole de la puissance royale, qui peut être le don d'une promesse divine[197] inscrite dans la durée,[198] garantie d'une dynastie appelée à se perpétuer de génération en génération.[199]

C'est dans ce sens que l'entend aussi Is 9,6, où le trône de David est considéré comme étant celui du Messie. Par ailleurs, il importe de noter le fait que ce trône royal est considéré comme siège du juste jugement.[200] Si la dynastie davidique reflète la royauté même de Dieu, alors son trône peut être considéré comme le trône du règne de YHWH lui-même sur Israël.[201] On peut l'appeler tout simplement le trône de YHWH (1Ch 29,23).

La vision vétéro-testamentaire[202] du trône de Dieu s'inspire donc de cette conception temporelle du trône, mais elle l'élève et le glorifie, pour en souligner le caractère majestueux et incomparable. Or cette majestueuse royauté de Dieu a daigné s'abaisser et se révéler à l'homme (Jr 14,21). Aussi, dans les temps à venir, Jérusalem sera-t-elle appelée « trône de YHWH », où toutes les nations seront appelées à converger (Jr 3,17 ; Ez 43,7). C'est ce point de convergence entre la majestueuse royauté de Dieu, dont le trône domine la terre, et sa « représentation » sur terre (le temple de Jérusalem) que semble vouloir exprimer cette exclamation de Jérémie, c'est-à-dire notre texte (Jr 17,12).

On comprend pourquoi le TM parle du *lieu* de notre sanctuaire (מִקְדָּשֵׁנוּ מְקוֹם). C'est toute Jérusalem comme point de convergence qui est entendue, à cause de la présence du sanctuaire en ce lieu. Tandis que dans la LXX, c'est sur le sanctuaire (ἁγίασμα ἡμῶν) lui-même que se fixe avant tout l'attention. Le lieu où il se trouve est impliqué.

La sublimité, l'élévation du (lieu du) sanctuaire est exprimée, en grec, par le participe présent passif ὑψωμένος (de ὑψόω). Cette forme n'est attes-

---

196 Cf. Gn 11,5 ; 12,29 ; 41,40 ; 2 Sm 14,9 ; 1 R 16,11.

197 Il importe de souligner cela, surtout lorsqu'on sait qu'il y a des puissances royales dans le monde, qui ne correspondent à aucune promesse divine.

198 Cf. 2 Sm 7,16 ; Jr 13,13 ; 17,25 ; 22,30 ; 36,30 ; Ps 89,5.30.37 ; 132,11-12.

199 Cf. 2 Sm 7,12 ; 1 Ch 17,11 ; 1 M 2,57.

200 Cf. Is 16,5 ; Ps 9,5.8 ; 97,2 122,5 ; Da 7,9.

201 Cf. 1 Ch 28,5 ; 2 Ch 9,8 ; 13,8; Ps 110,1-3.

202 Cf. 1 R 22.10.19 ; Is 6,1.5 ; 66,1 ; Ez 1,26 ; 10,1 ; Jb 26,9 ; Ps 11,4 ; 103,19.

tée qu'ici. Elle traduit l'hébreu מָרוֹם (*Hauteur, le haut, lieu élevé, celui et ce qui est haut*). La LXX connaît un large emploi du verbe ὑψόω et de ses composés. Ils traduisent au moins 20 verbes hébreux différents. Dans notre texte (Jr 17,12 et aussi dans Ps 96,9), cette forme du participe souligne ce que nous avons déjà largement expliqué dans le paragraphe précédent. Le fait pour Dieu, le Tout-Puissant et le Très-Haut, dont le trône est au ciel, de se manifester et d'intervenir dans l'histoire finie des hommes, révèle non pas sa faiblesse, mais plutôt, justement, sa grandeur, son exaltation. Il s'agit ici d'un langage religieux utilisé surtout par les hommes croyants et pieux, pour célébrer, au sens liturgique du terme, la gloire et la louange de Dieu.[203]

Si donc la question du contexte ou de la référence de ce verset peut ainsi être résolue, il reste à clarifier celle du locuteur. Qui parle ici ? A qui se réfère le pronom personnel « *notre* » dans l'expression מִקְדָּשֵׁנוּ/ἁγίασμα ἡμῶν (*notre sanctuaire*) ? Le terme grec ἁγίασμα (*chose consacrée, lieu saint, sanctuaire, tabernacle du temple de Jérusalem*) est attesté 46 fois dans l'Ancien Testament et il traduit surtout l'hébreu מִקְדָּשׁ. Partout où on le rencontre, il s'agit soit de Dieu qui parle de *son* sanctuaire, soit de quelqu'un d'autre qui parle du sanctuaire de Dieu.[204]

Si l'on considère, comme nous l'avons fait, le contexte de prière, d'exaltation ou de célébration liturgique comme étant le lieu propre de cette expression, alors deux réponses s'offrent à notre question : il peut s'agir de la communauté tout entière, en prière, qui reconnaît le caractère sublime du sanctuaire. Il s'agirait ainsi d'une « confession collective » au cours d'une célébration liturgique. Mais, dans le cadre d'une « confession individuelle », il est tout à fait acceptable qu'un seul individu, en l'occurrence Jérémie, parle de « notre » sanctuaire. Ce sanctuaire est le bien sacré de toute la communauté, dont Jérémie fait partie. Aussi, nous connaissons Jérémie dans sa position ou dans son office d'intercesseur. A ce titre, il peut désigner le temple comme « *notre* lieu saint », et cela n'enlève rien au caractère individuel de la confession.[205]

---

[203] Cf. Ex 15,2 ; Ps 29,2 ; 33,4 ; 98,5.9 ; 106,32 ; 117,28 ; 144,1 ; Da 3,52,-88.

[204] Cf. Ex 15,17 ; 25, 7 ; 1 Ch 22,19 ; 28,10 ; 2 Ch 20,8 ; 26,18 ; 30,8 ; 36,17 ; Ps 77,69 ; Am 7,13; Is 8,14; Is 60,13 ; 63,19; Jr 17,12; Lm 1,10; 2,7.20; Ez 11,16; 48, 21; Da 9,17; 11,31.

[205] Cf. Da 9,17 : « Et maintenant, écoute, ô notre Dieu, la prière de ton serviteur et ses supplications… »

2.3.2 Honte à ceux qui abandonnent Dieu (Jr 17,13)

Les deux formes textuelles (TM et LXX) présentent un texte partiellement identique. Le verset peut être divisé en deux parties. Si, dans la LXX, la première est une exclamation, elle est une phrase nominale dans le TM. Il y a des témoins de la LXX qui l'ont aussi compris ainsi : en lisant κύριος au lieu de κύριε, 46 Cyr.VIII 49 (cf. Jr 14,8) font de cette interpellation une phrase nominale (Le Seigneur est l'espérance d'Israël !).

La seconde se divise en deux propositions : une principale et sa subordonnée. Dans la proposition principale, il y a deux verbes (יֵבֹשׁוּ et יִכָּתֵבוּ) à l'inaccompli[206] qui, chaque fois, suivent un participe, une forme intemporelle; ceci permet de diviser la principale en deux courtes propositions quasi indépendantes. La proposition subordonnée est causale : elle est introduite par la conjonction כִּי (*car, parce que*).

C'est dans la proposition subordonnée que nous rencontrons la différence entre le TM et la LXX : l'un parle d'une source *d'eaux vives* (מְקוֹר מַיִם־חַיִּים), tandis que l'autre lit une *source de vie* (πηγὴν ζωῆς).

Nous renouons avec la supplication. Dieu est invoqué en tant qu'*espérance* de son peuple *Israël*. Une formulation similaire se trouve dans Jr 14,8. Dans les Psaumes (Ps 38,8 ; 61,6 ; 70,5), c'est le priant qui place ou voit en Dieu son espérance. Partout ὑπομονὴ traduit l'hébreu מִקְוֵה.

Ce « stratagème spirituel ou théologique » nous est connu,[207] qui consiste à chercher à adoucir Dieu, afin de mieux l'impliquer dans la lutte contre les impies et les détracteurs de Jérémie.

Les impies sont *tous ceux qui abandonnent* Dieu (כָּל־עֹזְבֶיךָ/πάντες οἱ καταλιπόντες σε), c'est-à-dire ceux qui tournent le dos à Dieu et prennent un chemin opposé à ses commandements, ceux qui n'obéissent pas à la parole de Dieu et affirment pouvoir vivre sans elle.

Dans la LXX, Jérémie implore[208] ou souhaite une double action punitive. Premièrement, le déshonneur, l'humiliation pour tous ceux qui abandonnent Dieu. La forme verbale (καταισχυνθήτωσαν subjonctif aoriste passif, 3e personne du pluriel) utilisée dans le texte grec revient 3 fois dans l'Ancien Testament (Ps 34,4 ; Jr 17,13.18). Mais plusieurs autres formes

---

[206] Dans le TM, le premier (יֵבֹשׁוּ) est au *qal*, tandis que le second (יִכָּתֵבוּ) est au *nifal* ; dans la LXX, ils sont tous les deux au subjonctif.

[207] Cf. Jr 12,1.

[208] Les formes de l'inaccompli que nous lisons dans le TM montrent que Jérémie *constate*, en tout cas il espère qu'ils seront humiliés ; il *n'implore* pas. Mais si on donne à ces formes la nuance du jussif, on peut alors dire que Jérémie implore ou demande à Dieu cette double action punitive contre ses détracteurs.

de ce verbe sont employées, surtout dans les Psaumes,[209] toujours pour dire combien le déshonneur ou l'humiliation est une affection vicieuse. Elle fait qu'on devient la risée et l'objet des commérages des autres.[210] Et cela n'est pas agréable à vivre au quotidien.

En réalité, le déshonneur ou l'humiliation dont il est question n'est pas, à proprement parler, un châtiment directement infligé par Dieu. C'est le sentiment de confusion qui couvre ceux qui, en se détournant de Dieu, espéraient lui nuire ou l'affaiblir dans son action. L'humiliation vient du fait que, avec ou sans eux, Dieu reste le plus fort et sa parole reste plus que jamais efficiente. On comprend sans doute mieux le sens du constat d'humiliation fait par Jérémie dans le TM.

L'expression de la seconde punition n'est pas facile à interpréter. Dans la LXX, il est question de ceux qui *quittent* ou *délaissent*. Or, contrairement au participe καταλιπόντες qui a Dieu (σϵ) comme complément d'objet direct, le participe ἀφϵστηκότϵς n'a pas d'objet direct. יְסוֹרַי (*Qeré*, le *Ketib* étant וְסוּרַי de סור) que le grec est censé avoir traduit est une forme que l'on ne rencontre qu'ici. Cette forme pose un certain nombre de questions : quelle en est la racine verbale ? סור (*s'éloigner, s'écarter*) ou סרר (*s'écarter de, se révolter contre*) ? Comment expliquer le pronom suffixe de la première personne du singulier dans ce contexte-ci ? En effet, les deux racines verbales susmentionnées se construisent avec une préposition. D'ailleurs, la LXX exprime bien cette incertitude en laissant ἀφϵστηκότϵς sans complément d'objet.

Dans Jr 2,21, YHWH dénonce l'apostasie d'Israël. Il se demande comment son peuple en est arrivé à cette impiété, lui qui avait toujours bénéficié de tous les soins de la part de son Dieu. Dieu se demande comment Israël, qui avait été « planté comme un cep de choix, tout entier d'excellente semence » s'est « changé (pour lui) en sauvageons d'une vigne étrangère ».[211] L'adjectif סוּרֵי signifie *rejeton bâtard, branche dégénérée*. וְסוּרַי serait-il un *tiqun sopherim* ? Lisant une écriture consonantique, il est vraisemblable qu'un scribe ait placé un *patah* sous la lettre *resh* au lieu d'un *şéré*.

Si cette analyse est plausible, l'adjectif סוּרֵי, employé ici, aurait (comme en Jr 2,21) un sens métaphorique et entendrait *ceux qui « quittent la rou-*

209 Ps 24,2.20 ; 30,2.18 ; 71,1 ; 118,116.

210 Si 42,11 ; Da 3,41.

211 וְאֵיךְ נֶהְפַּכְתְּ לִי סוּרֵי הַגֶּפֶן נָכְרִיָּה. Notons que ce passage appartient aux plus anciennes prédications de Jérémie (Jr 2-6), qui sont à situer avant la réforme de Josias (621). Cf. 2 R 22-23.

te », c'est-à-dire ceux qui commettent une apostasie.[212] C'est eux les bâtards, les branches dégénérées. Et les deux formes textuelles peuvent se rejoindre de nouveau !

Contre ceux qui commettent l'apostasie - c'est le second châtiment - Jérémie demande q'ils « *soient inscrits sur la terre* ». A quoi Jérémie fait-il allusion ? Le verbe γράφω est assez largement utilisé chez Jérémie. Partout, il traduit כָּתַב, au *qal*. Mais la forme γραφήτωσαν traduit le *nifal* יִכָּתֵבוּ (cf. aussi Ps 68,29 ; Ez 13,9). Dans une prière insistante, il est demandé que les méchants ou les faux prophètes ne soient pas inscrits avec les justes au livre de vie ou dans le livre de la maison d'Israël. Dans le Ps 139,16, il s'agit plutôt des jours du juste qui sont inscrits dans le livre de Dieu, avant même qu'il ne soit né. Jr 22,30 est un oracle contre Konyahou, fils de Yehoyaqim, que le Seigneur considère comme un vaurien. Et le Seigneur donne ordre que cela soit écrit ou enregistré ainsi, au sujet de cet homme. Dans Jr 25,13 le Seigneur promet d'accomplir toutes les paroles écrites par Jérémie contre les nations. Jr 28,60LXX (Jr 51,60TM) donne les paroles (oracles) écrites par Jérémie contre Babylone. Dans Jr 37,2LXX (Jr 30,2TM) le Seigneur donne ordre à Jérémie d'écrire dans le livre pour lui-même toutes les paroles qu'il lui avait adressées. Jr 38,33LXX (Jr 31,33TM) présente le Seigneur qui conclut une nouvelle alliance avec son peuple et promet d'écrire ses lois dans le cœur de son peuple. Dans Jr 39,10.12.25.44LXX (Jr 32,10.12.25.44TM), il s'agit du contrat d'achat d'une parcelle que Jérémie signe et scelle en présence de Baruch et des témoins qui, eux aussi contresignent le document. Jr 43,2.4.17-18. 27-29.32LXX (Jr 36,2.4.17-18.27-29.32TM) raconte l'histoire de la double rédaction du livre du prophète Jérémie lui-même et le sort que le roi lui a réservé. Et dans Jr 51,31LXX (Jr 44,31TM), on parle de paroles que Jérémie dicta à Baruch, et que celui-ci écrivit dans un livre, dans la quatrième année de Yoiaqim, fils de Josias, roi de Juda.

Comme on le voit, l'expression « *écrire quelqu'un sur la terre* » est unique chez Jérémie. C'est dans le Ps 68,29 que l'on rencontre cette forme verbale (יִכָּתֵבוּ/γραφήτωσαν). Il est demandé à Dieu d'effacer les noms des méchants du livre de vie, et de ne pas les inscrire avec les justes.

Dans son sens primitif γράφω signifie *égratigner, écorcher*, *graver, inscrire*. Il prendra par la suite le sens de tracer des signes pour écrire ou

---

[212] Cf. D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/2), Fribourg-Suisse 1986, 469-471 où Jr 2,21 et 17,13 sont étudiés conjointement. Il semble que nos interprétations de ces cas soient assez proches.

pour dessiner.[213] Si Jérémie demande à Dieu d'inscrire les impies sur la terre, il s'agit probablement d'en faire un signe d'avertissement, qui servirait de « mémorial[214] » à tous ceux qui le verront. Ce serait une manière de fixer[215] dans le temps et l'espace le souvenir de leur impiété.

Le verset se termine par une phrase causale qui justifie la demande de cette double action punitive contre les impies: selon la LXX, ils ont abandonné la *source de vie* (πηγὴν ζωῆς) ; pour le TM, ils ont abandonné la *source d'eau de vie* ou *d'eaux vives* (מְקוֹר מַיִם־חַיִּים). Cette différence de leçons entre les deux formes textuelles nous conduit à nous demander qui de la LXX ou du TM a soit retranché, soit ajouté le terme *eau*.

L'expression מַיִם־חַיִּים (*eau de vie, eaux vives*) est attestée 7 fois dans l'Ancien Testament. Dans Gn 26,19, Isaac et ses serviteurs s'installent dans la vallée de Gérar où ils trouvent un puits *d'eaux vives* (וַיִּמְצְאוּ־שָׁם בְּאֵר מַיִם חַיִּים). L'expression est employée 3 fois dans le livre de Lévitique.[216] Pour accomplir le rituel de purification d'un lépreux, il est recommandé « d'immoler un oiseau sur un pot d'argile au-dessus d'une *eau vive* ». Et si un homme a un écoulement sortant de son corps, il se purifie « en nettoyant ses vêtements et en lavant son corps à l'*eau vive* ». Dans Nb 19,17, on rencontre une cérémonie de purification semblable à celle du Lévitique. Ici, il s'agit de purifier un homme qui a été en contact avec un cadavre, des ossements humains ou un tombeau. Pour le purifier, « on prendra, pour cet homme impur, de la cendre de la victime consumée en sacrifice pour le péché, on versera de l'eau vive par dessus, dans un vase ». Dans le Cantique des Cantiques (Ct 4,15), le Bien-Aimé célèbre la beauté limpide de la Bien-Aimée, qui est comparée à un jardin bien clos, une source scellée. « Source des jardins, puits d'*eaux vives*, ruissellement du Liban ! » (v. 15). Za 14,8 annonce la splendeur de Jérusalem au terme du combat eschatologique : « il arrivera, en ce jour-là, que des *eaux-vives* sortiront de Jérusalem (…) il y'en aura été comme hiver ».

Quant à l'expression מְקוֹר חַיִּים (*source de vie*), on la rencontre 5 fois dans l'Ancien Testament.[217] C'est Dieu qui est la source de vie ; l'homme

---

[213] Cf. Jn 8, 6-8 où il est dit du Seigneur Jésus, à qui on pose le problème de la femme adultère, qu'il « *se baissa et se mit à écrire avec le doigt sur la terre* ». Il accomplit ce geste à deux reprises.

[214] Au sens où la langue allemande entend les termes *Denkmal, Mahnmal*.

[215] Cf. SCHRENK, « γράφω », in: *TWNAT*, Bd I, col. 742-773. Cet auteur affirme : " Das Wort begegnet schon bei Homer, gebraucht vom Ritzen des Fleisches durch die Lanze und vom Eingraben in Tafeln. Man wird die Bedeutung *eingraben, eingravieren* als die älteste anzusehen haben. In der LXX (...) ist dieser Gebrauch sehr häufig."

[216] Lv 14,5.50 ; 15,13.

[217] Ps 36,10 ; Pr 10,11 ; 13,14 ; 14,27 ; 16,22.

qui vit dans la sagesse acquiert un langage qui est source de vie pour les autres.

L'expression מְקוֹר מַיִם־חַיִּים (*source d'eau de vie ou source d'eaux vives*) n'est attestée que deux fois dans l'Ancien Testament (cf. Jr 2,13 et Jr 17,13). Dans le TM, ces deux occurrences présentent un texte identique. Tandis que la LXX atteste une leçon différente. Jr 2,13 lit (ἐγκατέλιπον) πηγὴν ὕδατος ζωῆς (*ils ont abandonné la source d'eau de vie*). Jr 17,13, en revanche, lit (ἐγκατέλιπον) πηγὴν ζωῆς (*ils ont abandonné la source de vie*). Du point de vue de la critique textuelle, on dira que les deux formulations de la LXX sont originales parce que chacune est spécifique, alors que celles du TM sont assimilées : un scribe a assimilé Jr 17,13 à Jr 2,13 au lieu de maintenir la forme textuelle spécifique de chacun des deux passages.

La LXX a sans doute compris cette expression au sens figuré ou métaphorique. Dieu est comparé à une source, c'est-à-dire qu'il est considéré comme l'origine, le principe de la vie. L'emploi de cette expression dans le Ps 36,10 et dans tous les passages du livre des Proverbes que nous avons cités ci-haut confirme cette tendance. Quant au TM, il l'a probablement prise au sens littéral : Dieu est considéré comme cette source dont l'eau est indispensable à la vie.[218]

Au final, les deux versions se rejoignent dans la signification de cette expression. Comme l'eau est nécessaire à la vie, personne ne peut vivre sans Dieu, en tant que principe vital. Dieu se plaint que son peuple l'ait abandonné, lui qui est *la source d'eau vive*. Dans un contexte proche du nôtre, Ba 3,12 parle de Dieu comme source de sagesse. Bref, on ne peut pas abandonner ou se détourner de la source de la vie - en l'occurrence Dieu - sans s'entraîner dans une déchéance certaine.

Peut-on dès lors dire qu'*être inscrit sur la terre* signifie mourir, être enterré ? Le contexte le laisse croire. Les manuscrits La^{sg} PsAug.adv.Fulg., en ajoutant l'expression *in libro mortis*, montrent qu'ils ont compris cette proposition comme nous venons de l'expliquer. Voilà qui ne fait que renforcer notre explication de בָּאָרֶץ יִכָּתֵבוּ/ἐπὶ τῆς γῆς γραφήτωσαν.

2.3.3 Une prière pénitentielle ? (Jr 17,14)

Ce verset est parfaitement identique dans les deux formes textuelles. Le lien syntaxique avec le verset précédent est assuré par l'emploi de l'impératif. La proposition principale contient deux courtes propositions

---

218 Nous avons déjà rencontré cette thématique de l'eau dans Jr 15,18.

indépendantes. L'impératif est chaque fois suivi de l'inaccompli. La subordonnée est une proposition causale, introduite par la conjonction כִּי/ὅτι.

Jérémie demande pour lui-même la guérison (רְפָאֵנִי/ἴασαί με) et le salut (הוֹשִׁיעֵנִי/σῶσόν με). Si dans Jr 15,18 le prophète exprimait plutôt son inquiétude, se demandant d'où lui viendrait la guérison, ici il espère fermement qu'il obtiendra la guérison (וְאֵרָפֵא/ἰαθήσομαι) et le salut (וְאִוָּשֵׁעָה/σωθήσομαι). On est tout de même un peu surpris de cette demande insistante du salut. Dieu ne s'est-il pas déjà engagé (cf. Jr 15,20) à sauver Jérémie de la main des méchants ? Cette structure répétitive est connue dans le cadre d'une célébration pénitentielle, où la prière se réduit à une formule brève, mais plusieurs fois répétée.[219] Le salut et la guérison en question vont du simple rétablissement physique à la restauration spirituelle, en passant par la délivrance de la main de l'ennemi.

La raison d'une telle certitude, c'est que (כִּי/ὅτι) Dieu est l'orgueil, la fierté de Jérémie. Le terme καύχημά revient 22 fois dans l'Ancien Testament, dont 3 fois dans Jérémie[220] où il traduit l'hébreu תְּהִלָּה (*louange, éloge, gloire*).

Considérer Dieu comme sa fierté est l'expression d'une grande humilité. On trouve plusieurs passages bibliques où la vantardise ou la glorification de soi est considérée comme une impiété.[221] La vantardise est, en effet, cette attitude par laquelle l'homme entend montrer qu'il peut tenir par lui-même et qu'il n'a pas à toujours dépendre de Dieu et à toujours compter sur lui. La vantardise institue ainsi une concurrence entre l'homme et Dieu. Or, Dieu seul est le Tout-Puissant. C'est lui le bouclier qui vient en aide à son peuple (Dt 33,29). C'est lui la louange de son peuple Israël (Dt 10,21), l'éclat de la puissance de son peuple (Ps 88,18). C'est lui qui, pour la gloire de son nom, assure aussi la gloire à son peuple (Dt 26,10.19 ; Jr 13,11 ; So 3,19). Devant lui tout orgueil humain est appelé à disparaître (Jg 7,2 ; 1 Sm 2,2-10 ; Jr 50,11 ; Ez 24,25).

Dès lors, la seule attitude qui convienne et qui plaise à Dieu, est celle de l'homme qui se courbe devant Lui (Jr 9,22-23) et se glorifie en Lui, c'est-à-dire l'homme qui met sa confiance en Dieu seul (Ps 49,7) et qui espère tout recevoir de Lui. Cet homme fidèle et pieux peut alors se glori-

---

219 Cf. 2 Sm 14,4 ; 22,4 ; 27,1 ; 2 R 5,7 ; Ps 3,8; 6,3 ; 17,4; 40,5; 102,3 ; 118,117 ; 146,3; Is 12,2; 37,20; Jb 33,28.

220 Jr 13,11 ; 17,14 ; 28,41. On le trouve aussi dans Dt 10,21 ; 26,19 et So 3,19-20 où il traduit ce même mot hébreu. Dans les autres passages (Dt 33,29 ; 1 Ch 16,27 ; 29,11 ; Ps 88,17 ; Pr 11,7 ; 17,6 ; 19,11 ; Si 1,11 ; 9,16 ; 10,22 ; 44,7 ; 45,8.12 ; 50,11 ; Za 12,7), καύχημα traduit des termes hébreux aussi divers que שֵׁם, תִּפְאָרָה, תּוֹחֶלֶת.

221 Cf. 1 R 20,11 ; Pr 11,7 ; 25,14 ; 27,1 ; Ps 52,3 ; 74,4 ; 94,3.

fier des œuvres du Seigneur (Ps 5,12 ; 32,11 ; 89,17-19 ; 1 Ch 16,27 ; 29,11 ; Jr 17,14). Voilà pourquoi le Seigneur aide celui qui se « vante » en lui.

Ainsi, invoquer le Seigneur comme espérance de son peuple Israël (v. 13) et le considérer comme sa gloire personnelle (v. 14) sont deux moments du même acte d'adoration qui élève Dieu au sommet de sa foi et attend de lui d'être effectivement ce bouclier fort, qui vient en aide à ses amis en détresse.

2.3.4 De l'ironie vis-à-vis de la Parole de Dieu (Jr 17,15)

Tant du point de vue de la critique textuelle que du contenu, il n'y a rien de spécial à signaler. Les deux formes textuelles présentent un texte presque identique. Le verset se divise en deux propositions indépendantes. La première proposition contient un discours direct sous forme interrogative. Elle est régie par le verbe déclaratif אָמַר/λέγω. C'est justement la syntaxe de ce verbe qui diffère dans les deux versions. Le TM lit le participe pluriel אֹמְרִים, alors que la LXX emploie λέγουσι, un présent de l'indicatif à la 3[e] personne du pluriel. Cette forme donne à cette proposition la nuance d'une phrase relative. Pour traduire la particule נָא du TM, O L-62-538 Aeth Tht[p] lisent δή. La particule נָא ne figurait probablement pas dans le modèle hébreu (*Vorlage*) de la LXX.

Ce verset semble répondre à la question implicite de savoir de quoi Jérémie accuse exactement ses détracteurs. En d'autres termes, on aimerait savoir quel est le chef d'accusation.

Jérémie cite les paroles de ses détracteurs qui mettent en doute l'effectivité ou l'efficacité de la parole de Dieu en lui. Mais qui sont précisément ces הֵמָּה/αὐτοὶ ? Tout le peuple ? Les faux prophètes ? Les habitants d'Anatot ? Il devrait, en tout cas, s'agir de tous ceux qui s'opposent à Jérémie et à Dieu lui-même.

La forme verbale ἐλθάτω (impératif aoriste de ἔρχομαι), qui traduit l'hébreu יָבוֹא (*qal* imparfait, 3[e] personne du singulier, avec nuance du jussif), indique que ces propos désinvoltes constituent un véritable défi lancé à Dieu lui-même. La forme verbale ἐλθάτω revient 5 fois dans l'Ancien Testament. Dans Est 5,4.8, Esther supplie le Roi d'honorer l'invitation au banquet qui a été préparé pour lui. Dans le Ps 101,2, le priant supplie Dieu de laisser son cri monter jusqu'à lui. Is 5,19 est le passage le plus proche de notre texte (Jr 17,15). Ce verset d'Isaïe dénonce ceux qui défient la volonté et la patience de Dieu.

Si, dans un discours direct, Jérémie rapporte à Dieu ces paroles de défiance, c'est pour en souligner la gravité et lui suggérer ainsi l'urgence qu'il y a d'intervenir. Dieu ne peut pas accepter de se laisser narguer sans fin par ces impies. Leur ironie vis-à-vis de la parole de Dieu est tout simplement inacceptable. Il faut qu'il manifeste la puissance de sa parole, il faut qu'il donne un signe de sa « force de frappe ». En effet, plus que de l'ironie, il s'agit de cette volonté de tourner au ridicule ou en dérision la parole de Dieu. Pour Jérémie qui sait ce qu'est cette parole de Dieu,[222] une telle attitude de défiance et de telles paroles sont bien sûr insupportables. C'est, du reste, cette attitude que Jérémie ne cesse de dénoncer au travers de toutes les « confessions »;[223] bien plus, il tente de convaincre Dieu de la nécessité qu'il y a d'intervenir pour mettre fin à cette dégradation, à ce dénigrement de sa parole.

2.3.5 L'innocence de Jérémie (Jr 17,16).

Tant dans le TM que dans la LXX, on peut diviser ce verset en trois propositions indépendantes. La particule וְ/δὲ en début de ce verset lui donne une nuance adversative. Il peut aussi s'agir d'un וְ de l'apodose, ce qui permettrait de le rattacher au verset précédent. Dans la première proposition de ce verset, le TM lit le terme מֵרֹעֶה qui n'est pas attesté dans la LXX. Il s'agit d'une forme substantivée du participe *qal* de רָעָה, *brouter, paître, suivre,*[224] *fréquenter* que nous traduisons par *pasteur*, *berger*. Qo 12,11 donne la forme la plus proche de celle de notre texte ; là aussi on la traduit par *pasteur*.

La seconde différence entre les deux formes textuelles se situe dans la deuxième proposition. La LXX emploie l'expression ἡμέραν ἀνθρώπου (*le jour d'homme ou le jour d'*un *homme*) alors que le TM a וְיוֹם אָנוּשׁ (*et le jour malheureux*). אָנוּשׁ est en fait le participe passif de אָנַשׁ (*être souffrant, être incurable, douloureux*). La dernière proposition du verset est presque identique dans les deux formes textuelles, la LXX donnant une traduction très littérale du texte hébreu. Le neutre pluriel τὰ ἐκπορευόμενα traduit le singulier construit מוֹצָא. La préposition πρὸ traduit la préposition נֹכַח. Le verbe ἐστιν traduit le verbe הָיָה.

---

[222] Cf. Jr 2,31 ; 5,23 ; 6,17; 23,29; Ps 50,16-17; Jr 23,29.

[223] Cf. Jr 11,21 ; 15,15-16 ; 18,18 ; 20,8.

[224] Cette acception est celle retenue par le témoin 534 qui lit κατακολουθῶν σοι et ajoute νύκτα καὶ ἡμέραν.

L'interprétation de la première moitié du verset n'est pas certaine. Si on veut trouver un lien avec le verset précédent, on devrait traduire וַאֲנִי/ἐγὼ δὲ par *mais moi* ou *moi par contre*, avec, comme nous l'avons déjà suggéré, une nuance adversative. Ainsi, Jérémie chercherait-il à se démarquer des impies que, dans les versets précédents, il accuse de se détourner de Dieu.

Dans la plupart des cas, le verbe κοπιάω traduit l'hébreu יָגַע. Il signifie *travailler, s'appliquer, se fatiguer, faire du zèle, se lasser*. Or, selon la Concordance (Hatch – Redpath), κοπιάω, du moins dans ce verset-ci, ne traduit pas יָגַע, mais probablement[225] le verbe אוץ, qui signifie *se hâter, presser, insister, s'efforcer*.

L'idée de la fatigue liée à un travail accompli ou à un effort fourni est présente dans les deux verbes hébreux (יָגַע et אוץ) que le grec traduit par κοπιάω. Selon la LXX, Jérémie affirme que, contrairement à ceux qui défient ou abandonnent Dieu (cf. verset 13), lui n'a pas eu du mal à suivre ou à s'attacher, à obéir à Dieu. Il n'a pas abandonné Dieu par fatigue, il n'a pas succombé à la fatigue en suivant le Seigneur. C'est donc sa docilité, sa fidélité et son endurance qu'il fait prévaloir devant Dieu.

Le TM entend presque la même chose. Jérémie y affirme ne s'être pas (fatigué) refusé à être le berger, le pasteur du peuple, à la suite de Dieu. Jérémie n'a pas eu de la peine à assurer sa mission, il ne s'est pas dérobé de sa tâche (à cause de la fatigue). S'il n'existe pas de passages explicites dans le livre de Jérémie, où le prophète se désigne comme « pasteur », on en connaît au moins trois (Jr 14,11 ; 15,11 et 18,20) où Jérémie est présenté comme étant un intercesseur pour le peuple. Notons que l'expression מֵרֹעֶה n'apparaît qu'ici. Nous avons déjà dit qu'elle n'est même pas attestée dans la LXX. Or, être « pasteur », c'est pouvoir « veiller » et assumer une responsabilité sur un troupeau ou un peuple. Dans ce sens, le prophète en tant qu'il est « voyant », peut effectivement être considéré comme un « pasteur » et un veilleur. Nous avons, en outre, fait référence à Qo 12,11, où cette expression est aussi traduite par le terme pasteur. Selon D. Barthélemy, « les 4 membres du comité qui ont adopté cette exégèse comme justifiant bien le *M ont estimé que '*être berger derrière*' implique une tâche d'intercession qui, dans le cas de Jérémie, est clairement exprimée en 18,20 ; 14,11 et se prolongera en 2 M 15,14. On obtient ainsi un bon parallélisme : 'je ne me suis pas dérobé à la tâche d'intercesseur' correspond bien à 'le jour fatal, je ne l'ai pas souhaité'. »[226]

---

225 La Concordance (HATCH & REDPATH) met un point d'interrogation à côté du verbe אוץ, pour, sans doute, dire son incertitude.

226 Cf. D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/2), Fribourg-Suisse 1986, 615-616.

Si cette considération est vraie, nous aurons donc donné la bonne interprétation de cette première proposition de notre verset. Jérémie n'a pas eu du mal ou de la peine à suivre Dieu de près, à se conformer à sa volonté, à lui obéir (κατακολουθῶν ὀπίσω σου), il n'a pas eu du mal ou de la peine à être pasteur (מֵרֹעֶה), à la suite de Dieu (אַחֲרֶיךָ).

Dans la LXX, il y a l'expression ἡμέραν ἀνθρώπου (*jour d'homme ou d'un homme*) qui demande explication. Cette expression n'a d'équivalent nulle part ailleurs. A quoi Jérémie fait-il allusion lorsqu'il affirme n'avoir jamais désiré ou convoité le jour d'un homme ? Notons que le TM lit אָנוּשׁ וְיוֹם (*et le jour malheureux, le jour fatal, le jour du désastre*). Cette leçon présente deux avantages : elle nous rappelle, d'abord, les paroles[227] de Jérémie dans lesquelles il se présentait déjà comme celui qui intercède pour ses coreligionnaires en temps de crise. En affirmant qu'il n'a jamais désiré le jour malheureux, il clame, devant Dieu, sa bonne foi. Cette explication corrobore l'interprétation que nous venons de proposer de la première partie de notre verset, où Jérémie dit avoir toujours, sans trop de peine, été un pasteur. Un pasteur a souci de son troupeau et éloigne de lui toute menace et tout danger.

Par ailleurs - et c'est le second avantage de cette leçon - la fin du verset, où Jérémie, dans un langage imagé, dit que rien de ce qui « va et vient à travers ses lèvres » n'est caché à Dieu, confirme aussi notre interprétation. Dans les deux versets suivants (17-18), l'expression ἡμέραν πονηράν est employée à deux reprises, ce qui pourrait parler en faveur de l'expression « jour malheureux ». Déjà dans Jr 12,20, le prophète montrait sa transparence absolue devant Dieu, et il entend le redire ici. Dieu sait tout ce qui sort de la bouche de Jérémie, et donc il sait qu'il n'a jamais souhaité le malheur de son peuple.

Malgré cette explication, notre difficulté demeure. Comment comprendre l'expression ἡμέραν ἀνθρώπου ? Il me semble que la LXX ait lu le même texte consonantique אנוש qu'elle a interprété en אֱנוֹשׁ[228] (*l'homme, le vulgaire, le mortel, le méchant*). Or, si ceci est vrai, on arriverait de nouveau à la même conclusion que celle exposée dans les paragraphes précédents. Un jour humain est celui qui convoite et jalouse. Jérémie voudrait donc dire à Dieu que la convoitise et la jalousie ne sont pas dans ses habitudes. Dieu

---

[227] Cf. Jr 15,11.

[228] Ce terme est plus poétique que אָדָם. On le trouve surtout dans les psaumes (8,5 ; 9,21 ; 55,14 ; 56,2) et dans Is 8,1.

sait comment Jérémie a toujours vécu dans l'autonomie ou l'autosuffisance, qu'il n'a jamais eu de commerce avec ses compatriotes.[229]

Comme on le voit, il s'agit donc pour Jérémie de donner toutes les preuves d'une vie vécue en conformité avec la parole et la volonté de Dieu. Mais, ce Dieu « qui sait tout et voit toute parole avant même qu'elle ne franchisse les lèvres »[230] a-t-il vraiment besoin de preuve pour juger de la vérité ou non de ce qui lui est dit ? Prend-il un malin plaisir à entendre sans fin la même supplication ?

Les versets 17-18

Remarque préliminaire : Ces deux versets concluent cette prière-plainte de Jérémie d'une manière à laquelle nous nous habituons désormais : une demande pressante et insistante.

2.3.6 Dieu : un refuge sûr (Jr 17,17).

Ce verset est presque identique dans les deux formes textuelles. Il contient deux propositions indépendantes. La première a un verbe à l'impératif. La seconde est une phrase nominale. La particule de négation אַל/μὴ donne au verbe à l'impératif une nuance volitive, subjective.

Comme dans les autres confessions, Jérémie rappelle à Dieu, ici aussi, qu'il est *son refuge* (TM), *celui qui l'épargne* (LXX) au jour de malheur. C'est un discours « *ad captandam benevolentiam* ».

φειδόμενός, forme substantivée du participe présent moyen de φείδομαι (*celui qui protège, qui préserve du mal, qui épargne,*) traduit ici l'hébreu מַחְסֶה (*refuge*).[231] C'est, en fait, uniquement ici que cette forme (φειδόμενός) traduit מַחְסֶה. Dans Jl 4,16, c'est la forme verbale finie (φείσεται) qui est employée, pour rendre l'hébreu מַחְסֶה. Nous trouvons φειδόμενός quatre autres fois dans l'Ancien Testament. Il traduit חָמַל, *épargner, ménager, avoir pitié* (2 Ch 36,15), חָשַׂךְ, *empêcher, retenir, arrêter, sauver, épargner, réserver* (Pr 10,19). Dans Pr 21,14 et Jb 42,3, φειδόμενός n'a pas d'équivalent hébreu.

De toutes ces occurrences, le Ps 46,2 (אֱלֹהִים לָנוּ מַחֲסֶה) a le sens le plus proche de notre passage, du moins selon le TM. Dieu y est invoqué comme

---

229 Cf. Jr 15,10. Le commerce, avons-nous dit, est le lieu et l'occasion de toutes les discordes et de tous les conflits, à cause de la convoitise que la concurrence peut susciter.

230 Cf. Jr 15,19 ; Ps 138.

231 Cf. Concordance (HATCH & REDPATH).

étant « *pour nous un refuge* ». Il s'agit bien sûr d'un sens figuré. C'est aussi ce sens métaphorique qu'on a chez Isaïe, lorsqu'il dénonce l'attitude du peuple qui fait du mensonge son refuge (Is 28,15). C'est dans Is 25,4 et dans le Ps 104,18 que le terme est pris dans son sens propre : il s'agit d'un refuge contre la pluie d'orage ou de rochers qui servent de retraite aux lapins.

En employant la forme φειδόμενός, sémantiquement plus proche des expressions חָמַל, *épargner, ménager, avoir pitié* (2 Ch 36,15) et חָשַׂךְ, *empêcher, retenir, arrêter, sauver, épargner, réserver* (Pr 10,19), la LXX montre qu'elle a sans doute lu une base hébraïque plus proche de cet environnement littéraire là.

La prière que Jérémie adresse à Dieu est pour le moins surprenante, quand on sait justement que Dieu a toujours traité Jérémie, et même le peuple « rebelle » d'ailleurs, avec prévenance et tendresse. On peut, par ailleurs, comprendre ce cri de détresse de Jérémie qui doit vivre de manière tragique l'hostilité des siens. Si Dieu aussi devait devenir hostile,[232] *une force étrangère, méconnaissable et effrayant* pour lui, alors il n'aurait plus de soutien nulle part. La forme ἀλλοτρίωσιν (accusatif féminin singulier de ἀλλοτρίωσις) n'est attestée que dans notre texte (Jr 17,17). Elle traduit מְחִתָּה (*ruine, effroi, crainte + préposition* לְ). Sa seconde occurrence (ἀλλοτριώσεως, au génitif féminin singulier) est dans Ne 13,30. Elle traduit l'hébreu נֵכָר (étranger, pays ou dieux étrangers, idoles).

C'est donc à croire que l'imminence du jour de malheur préoccupe terriblement Jérémie. Ce n'est sûrement pas par hasard que l'expression ἡμέραν πονηράν revient deux fois dans ces deux versets.

Ce jour fatal peut être celui où le Seigneur, las de supporter les infidélités de son peuple, décidera de le livrer aux mains de puissances étrangères. Mais il peut aussi être celui où la menace des ennemis de Jérémie se concrétisera. On se rappelle que dans Jr 15,15, le prophète demandait déjà à Dieu de le préserver des méchants. Quoi qu'il en soit, ce jour est pressenti avec une réelle appréhension. Jérémie doit avoir un sens si positif de la vie qu'il n'aimerait pas s'en dessaisir de sitôt.

---

[232] Jérémie demande à Dieu de ne pas être pour lui un sujet de crainte, de consternation. Cf. Pr 10,15.29 ; 18,7. Dieu est un "*mysterium tremendum*", surtout lorsqu'il décide de tourner le dos à l'homme juste. L'effroi vient du fait qu'on n'a plus accès aux « pensées divines ». On s'inquiète alors de ce que cette attitude de Dieu peut produire comme effet désastreux. Dans ce cas, il faut l'implorer, comme le Psalmiste, pour qu'il révèle ou qu'il montre son visage.

2.3.7 Pardon ou vengeance ? (Jr 17,18)

Le texte de ce verset est identique, dans le TM et dans la LXX. On peut le diviser en quatre propositions indépendantes. יֵבֹשׁוּ et יֵחַתּוּ ont la nuance du jussif. Plus qu'un ordre, ils expriment plutôt un souhait, un désir. Le grec les traduits par un subjonctif aoriste passif (καταισχυνθήτωσαν) et un optatif aoriste passif (πτοηθείησαν). C'est dans les deux dernières propositions que les verbes sont clairement à l'impératif (הָבִיא, שָׁבְרֵם et ἐπάγαγε, σύντριψον).

Par ailleurs, les deux premières propositions se caractérisent par leur nature adversative. Chacun des verbes est répété ; la première fois, ils sont affirmatifs et la seconde fois ils sont chargés négativement (וְאַל/καὶ μὴ).

La fin de cette prière-plainte de Jérémie revient sur le thème de l'humiliation, du déshonneur que nous avons déjà exposé plus haut. En plus de l'humiliation, Jérémie demande aussi la terreur, le mauvais jour et une double destruction pour ses persécuteurs. Et comme Dieu est son refuge (v. 17), Jérémie espère bien être épargné de tous ces fléaux qu'il aimerait tant voir s'abattre sur ses détracteurs.

L'humiliation, c'est la confusion qui couvrira ceux qui pensent que Jérémie avait tort de compter sur Dieu. Ce que Jérémie attend de Dieu, c'est qu'il intervienne en sa faveur, qu'il le préserve de tout mal, pour prouver à ces méchants qu'on ne se trompe pas, si on met sa foi dans le Seigneur. Aussi, Dieu aura-t-il éloigné l'opprobre qui menace de les couvrir, son prophète et lui-même ; cet opprobre ira se poser sur ceux-là même qui, sans cesse, défient et narguent Dieu.

Au verset précédent, Jérémie suppliait Dieu de ne pas devenir pour lui un sujet de terreur. La terreur est donc ce sentiment de trouble profond provoqué par le fait que Dieu tourne son dos à celui qui attend un geste fort de sa part. Si Dieu châtie les ennemis de Jérémie, il aura clairement pris parti pour Jérémie ; ce qui signifie qu'il aura tourné le dos aux impies.

Quant à la double brisure, il est difficile de dire exactement à quoi Jérémie fait allusion. La formulation n'est attestée nulle part ailleurs. Le contexte nous encourage à penser à une destruction définitive. Dans certaines contrées africaines, souhaiter une double mort à quelqu'un, c'est espérer pour lui un anéantissement total et définitif. On ne souhaite une telle mort qu'à ses ennemis : qu'ils disparaissent à jamais, et en ce monde et dans l'autre monde. Serait-ce aussi la pensée de Jérémie ?

Le triple châtiment (humiliation, terreur, double destruction aux détracteurs de Jérémie) par lequel cette confession se termine soulève une question vertigineuse : pourquoi Jérémie, qui a toujours intercédé en faveur de son peuple et qui n'a jamais désiré le malheur de personne (v. 16), en vient-

il à demander la mort de ses ennemis ? Le désir de vengeance restera-t-il pour toujours plus fort que la capacité de pardonner ?

2.4 La 4e confession : Jr 18, 18 – 23.

Le schéma général de cette confession est pareil aux autres confessions déjà présentées. Elle commence par une dénonciation. Jérémie cite littéralement les propos tenus par ses détracteurs. Il élève, ensuite, une prière vers Dieu dans laquelle le prophète fait prévaloir sa justice devant Dieu et devant les hommes. Fort de cette « complicité », supposée ou acquise, avec Dieu, Jérémie peut lui suggérer le châtiment qu'il sied d'infliger aux impies. Voici les textes :

TM	LXX
18 וַיֹּאמְרוּ לְכוּ וְנַחְשְׁבָה עַל־יִרְמְיָהוּ מַחֲשָׁבוֹת כִּי לֹא־תֹאבַד תּוֹרָה מִכֹּהֵן וְעֵצָה מֵחָכָם וְדָבָר מִנָּבִיא לְכוּ וְנַכֵּהוּ בַלָּשׁוֹן וְאַל־נַקְשִׁיבָה אֶל־כָּל־דְּבָרָיו׃ Et ils dirent : Allons ! Réfléchissons sur Jérémie des réflexions, car la Loi ne se perdra pas du prêtre, ni le discernement du sage, ni la parole du prophète. Allons et frappons-le par la langue et ne prêtons aucune attention à toutes ses paroles	18 καὶ εἶπαν δεῦτε λογισώμεθα ἐπὶ Ιερεμιαν λογισμόν ὅτι οὐκ ἀπολεῖται νόμος ἀπὸ ἱερέως καὶ βουλὴ ἀπὸ συνετοῦ καὶ λόγος ἀπὸ προφήτου δεῦτε καὶ πατάξωμεν αὐτὸν ἐν γλώσσῃ καὶ ἀκουσόμεθα πάντας τοὺς λόγους αὐτοῦ Et ils dirent : Allons ! Réfléchissons sur Jérémie une réflexion, car la Loi ne se perdra pas du prêtre, ni la sagesse de l'intelligent, ni la parole du prophète. Allons et frappons-le dans la langue et *nous écouterons* toutes ses paroles
19 הַקְשִׁיבָה אֵלַי יְהוָה וּשְׁמַע לְקוֹל יְרִיבָי׃ Prête l'oreille à moi, YHWH, et écoute la voix de mes adversaires.	19 εἰσάκουσόν μου κύριε καὶ εἰσάκουσον τῆς φωνῆς τοῦ δικαιώματός μου Ecoute-moi, Seigneur, et écoute la voix de *ma justification*.
20 הַיְשֻׁלַּם תַּחַת־טוֹבָה רָעָה כִּי־כָרוּ שׁוּחָה לְנַפְשִׁי זְכֹר ׀ עָמְדִי לְפָנֶיךָ לְדַבֵּר טוֹבָה לְהָשִׁיב אֶת־חֲמָתְךָ מֵהֶם׃ עֲלֵיהֶם	20 εἰ ἀνταποδίδοται ἀντὶ ἀγαθῶν κακά ὅτι συνελάλησαν ῥήματα κατὰ τῆς ψυχῆς μου καὶ τὴν κόλασιν αὐτῶν ἔκρυψάν μοι μνήσθητι ἑστηκότος μου κατὰ πρόσωπόν σου τοῦ λαλῆσαι ὑπὲρ αὐτῶν ἀγαθὰ τοῦ ἀποστρέψαι τὸν θυμόν σου ἀπ' αὐτῶν Rend-on à la place *des biens les maux* ? Car

Rend-on à la place du bien le mal ? Car ils ont creusé une fosse à ma vie. Rappelle-toi que je me suis tenu devant toi pour te dire du bien d'eux, pour détourner d'eux ta colère.	ils ont proféré ensemble des paroles contre ma vie et ils m'ont dissimulé leur châtiment. Rappelle-toi que je me suis tenu devant toi pour te dire du bien d'eux, pour détourner ta colère d'eux.
21 לָכֵן תֵּן אֶת־בְּנֵיהֶם לָרָעָב וְהַגִּרֵם עַל־יְדֵי־חֶרֶב וְתִהְיֶנָה נְשֵׁיהֶם שַׁכֻּלוֹת וְאַלְמָנוֹת וְאַנְשֵׁיהֶם יִהְיוּ הֲרֻגֵי מָוֶת בַּחוּרֵיהֶם מֻכֵּי־חֶרֶב בַּמִּלְחָמָה׃ C'est pourquoi, donne leurs fils à la famine et livre-les à la main de l'épée. Et que leurs femmes deviennent sans enfants et veuves, et que leurs hommes soient détruits par la mort, leurs jeunes gens tombent par l'épée pendant la guerre.	21 διὰ τοῦτο δὸς τοὺς υἱοὺς αὐτῶν εἰς λιμὸν καὶ ἄθροισον αὐτοὺς εἰς χεῖρας μαχαίρας γενέσθωσαν αἱ γυναῖκες αὐτῶν ἄτεκνοι καὶ χῆραι καὶ οἱ ἄνδρες αὐτῶν γενέσθωσαν ἀνῃρημένοι θανάτῳ καὶ οἱ νεανίσκοι αὐτῶν πεπτωκότες μαχαίρᾳ ἐν πολέμῳ C'est pourquoi, livre leurs fils à la famine et *rassemble-les* dans la main de l'épée. Que leurs femmes deviennent sans enfants et veuves et que leurs hommes soient détruis par la mort, et que leurs jeunes gens tombent par l'épée pendant la guerre.
22 תִּשָּׁמַע זְעָקָה מִבָּתֵּיהֶם כִּי־תָבִיא עֲלֵיהֶם גְּדוּד פִּתְאֹם כִּי־כָרוּ (שִׁיחָה) [שׁוּחָה] לְלָכְדֵנִי וּפַחִים טָמְנוּ לְרַגְלָי׃ Qu'on entende un cri (sortir) de leurs maisons quand tu feras venir sur eux une bande armée soudain, car ils ont creusé une fosse pour me prendre et ils ont camouflé des pièges pour mes pieds	22 γενηθήτω κραυγὴ ἐν ταῖς οἰκίαις αὐτῶν ἐπάξεις ἐπ' αὐτοὺς λῃστὰς ἄφνω ὅτι ἐνεχείρησαν λόγον εἰς σύλλημψίν μου καὶ παγίδας ἔκρυψαν ἐπ' ἐμέ *Qu'il y ait* une clameur dans leurs maisons. Tu feras venir les pillards sur eux soudain, car *ils ont pris la parole* pour se saisir de moi et ils ont dissimulé des pièges *sur moi*.
23 וְאַתָּה יְהוָה יָדַעְתָּ אֶת־כָּל־עֲצָתָם עָלַי לַמָּוֶת אַל־תְּכַפֵּר עַל־עֲוֺנָם וְחַטָּאתָם מִלְּפָנֶיךָ אַל־תֶּמְחִי (וְהָיוּ) [וְיִהְיוּ] מֻכְשָׁלִים לְפָנֶיךָ בְּעֵת אַפְּךָ עֲשֵׂה בָהֶם׃ ס Mais toi, YHWH, tu connais tout leur dessein sur moi pour la mort. Ne pardonne pas leurs méchancetés, et leurs péchés de devant ta face n'efface pas. Et qu'ils soient renversés devant toi ; au temps de ta colère, agis contre eux !	23 καὶ σύ κύριε ἔγνως ἅπασαν τὴν βουλὴν αὐτῶν ἐπ' ἐμὲ εἰς θάνατον μὴ ἀθῳώσῃς τὰς ἀδικίας αὐτῶν καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἀπὸ προσώπου σου μὴ ἐξαλείψῃς γενέσθω ἡ ἀσθένεια αὐτῶν ἐναντίον σου ἐν καιρῷ θυμοῦ σου ποίησον ἐν αὐτοῖς Mais toi, Seigneur, tu connais tout leur dessein sur moi pour la mort. Ne pardonne pas leurs méchancetés, et leurs péchés de devant ta face n'efface pas. *Que leur faiblesse soit devant toi* ; au temps de ta colère, agis contre eux !

2.4.1 Les raisons du complot contre Jérémie (Jr 18,18)

Ce verset est un discours direct introduit par le verbe déclaratif אָמַר/λέγω à l'accompli (*et ils dirent*). Le discours direct lui-même est à diviser en deux parties qui commencent, à chaque fois, par l'interjection ou la forme impérative לְכוּ/δεῦτε. Dans la LXX, l'adverbe d'interpellation δεῦτε est suivie du subjonctif aoriste (λογισώμεθα et πατάξωμεν) dans les deux parties du verset. Dans le TM, l'impératif לְכוּ est suivi de formes de l'accompli conversif ou inverti (וְנַחְשְׁבָה et וְנַכֵּהוּ), qui ont la nuance et la signification du cohortatif.

La première partie du discours direct est constituée d'une proposition principale suivie d'une subordonnée causale (כִּי לֹא־תֹאבַד/ὅτι οὐκ ἀπολεῖται). On peut donc noter que les deux formes textuelles présentent un texte presque identique. Dans le TM, il y a, dans la première partie du discours direct, la conjonction de coordination וְ qui fait le lien entre לְכוּ et le verbe חָשַׁב, alors que dans la LXX on n'a pas cette conjonction de coordination. La différence la plus significative se trouve à la fin du verset, dans la seconde partie du discours direct : le TM y emploie une négation (וְאַל־נַקְשִׁיבָה, *et ne prêtons aucune attention*), tandis que la LXX a une forme affirmative (καὶ ἀκουσόμεθα, *et nous entendrons*).

Jérémie dénonce un complot qui se prépare contre lui ; mieux, il donne les raisons mises en avant par ses adversaires, pour s'attaquer à lui.

Le verset s'ouvre par un appel (לְכוּ/δεῦτε[233]) à « comploter un complot » (וְנַחְשְׁבָה...מַחֲשָׁבוֹת/λογισώμεθα...λογισμόν). Cette expression périphrastique révèle justement l'essence d'un complot : ses termes doivent, dans un premier temps, rester secrets. Sinon ce n'est plus un complot. Il en est de même des « comploteurs » qui ne sont pas clairement identifiés. Notons néanmoins que Jérémie rapporte ici, dans un discours direct, les propos de ces « comploteurs ». C'est donc dire qu'il les connaît et qu'il a entendu leurs propos. Nous avons déjà rencontré et discuté cette expression dans Jr 11,19 où le prophète dénonçait aussi un autre complot qui consistait à « *mettre du bois dans son pain* ». Ici le but ou la visée du complot est différent, mais il s'agit sans aucun doute de mêmes personnes : tous ceux qui en veulent à Jérémie et chercheraient à en finir avec lui.

---

233 Cf. Jr 11,9. δεῦτε est un adverbe qui invite à se mettre en ordre de marche, en vue d'une action. Il revient 43 fois dans l'Ancien Testament, où il traduit 4 termes hébreux différents : יָהַב (Gn 11,3.4.7 ; Ex 1,10) ; בּוֹא (Jb 17,10 ; Ps 94,6 ; Jr 28,10) ; אָתָה (Is 56,9). Dans les autres occurrences, notamment dans notre texte où il revient 2 fois, il traduit הָלַךְ. Il est sans équivalent hébraïque dans Jr 11,19, DaLXX 6,5. Si ce terme est un adverbe, en grec, il traduit plutôt l'impératif de formes verbales hébraïques.

L'expression וְנַכֵּהוּ בַלָּשׁוֹן/πατάξωμεν αὐτὸν ἐν γλώσσῃ que l'on trouve à la fin du verset suggère que le complot consiste en une attaque, bien sûr en paroles, mais avec une issue éventuellement mortelle. Notons que c'est uniquement ici que l'on rencontre cette expression.[234] Quant au verbe πατάσσω, il revient près de 400 fois dans la LXX et traduit 10 verbes hébreux différents. Mais le plus important reste נָכָה (*hifil*). Il signifie *battre, frapper, donner un coup* qui peut, le cas échéant, être fatal et donner la mort (cf. Ex 2,12 ; 21,12). Dans la plupart des cas, ce verbe s'emploie en rapport avec l'action punitive de Dieu. Il prend alors un sens pédagogique, juridique.[235] Dans certains autres emplois, surtout dans les psaumes, le verbe נָכָה rappelle avant tout les plaies infligées aux Egyptiens.[236] Il rend très rarement l'action destructrice de Dieu (cf. Gn 8,21 ; Nb 33,4). Ici (Jr 18,18), il s'agit surtout d'un emploi métaphorique.

Le second appel (לְכוּ/δεῦτε) vise à susciter une controverse dont l'objectif inavoué est d'obliger Jérémie à s'expliquer et à dévoiler le fond de sa pensée. N'est-ce pas de l'ironie cruelle ? C'est, en tout cas, ainsi que nous comprenons l'affirmation que nous lisons dans la LXX (καὶ ἀκουσόμεθα πάντας τοὺς λόγους αὐτοῦ[237], *et nous entendrons toutes ses paroles*).

C'est dire que les détracteurs de Jérémie aimeraient l'entendre se justifier sur les propos qu'il aurait tenus à leur sujet. Rappelons que le texte hébreu donne ici une phrase négative (וְאַל־נַקְשִׁיבָה אֶל־כָּל־דְּבָרָיו, *et ne prêtons aucune attention à toutes ses paroles*). Les détracteurs de Jérémie, selon le TM, semblent ne plus rien vouloir entendre de lui. Ils ne sont disposés à aucun débat explicatif avec Jérémie ; leur visée est claire : le faire taire définitivement. Il nous faudra sans doute revenir sur la question de l'évolution textuelle dans ce verset. Il sera utile de discuter la divergence constatée ici entre le TM et la LXX.

Mais, quelles sont les raisons majeures qui justifient cette attaque contre Jérémie ? Au milieu du verset, ouvert par une phrase causale, les adversaires de Jérémie (prêtres, scribes et prophètes) rappellent les termes

---

234 Pour une discussion plus détaillée de ce cas, cf. D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/2), Fribourg-Suisse 1986, 627-628.

235 Cf. Lv 26,24 ; Dt 32,39, Jr 2,30.

236 Cf. Ex 7,20.25 ; 8,12 ; 9,15 ; 12,12.23.27.29.

237 S* lit αυτων (*leurs*) au lieu de αὐτοῦ (*ses*). Si les paroles qu'il s'agit d'entendre (ou de ne pas entendre) sont celles de Jérémie (τοὺς λόγους αὐτοῦ), on se demande alors à qui S* les attribue.

de l'accusation que Jérémie aurait portée à leur endroit, et qu'ils entendent récuser.[238]

Jérémie aurait dénoncé un véritable danger qui guettait la loi, l'intelligence (le discernement) et la parole : celle de les voir disparaître, se perdre ou se trouver dans l'erreur.[239] En plus des indications sur les circonstances auxquelles il est fait référence ici (cf note 5), on voit aussi se préciser l'identité des adversaires de Jérémie. La conservation de la loi est dévolue aux prêtres. Aux scribes, en tant que fonctionnaires et personnes formées, revient la sauvegarde de savoirs, c'est-à-dire de sciences de tout genre. En effet, les fonctionnaires ont besoin de droit, de connaissances administratives, politiques et militaires. Le prophète est, quant à lui, le « gardien, le berger » de la Parole. La loi dont il est question, c'est l'ensemble des prescriptions édictées par le Seigneur pour réguler la vie de son peuple dans sa dimension tant horizontale (relations interpersonnelles) que verticale (domaine religieux, rapport avec Dieu).[240] Cette Loi étant en partie écrite, le sage[241] scribe veille, non seulement à ce qu'on la comprenne et qu'on la respecte scrupuleusement, mais il se charge surtout de son interprétation judicieuse.

En grec classique, βουλή signifie avant tout *volonté ferme, décision, détermination.* Telle doit être, en effet, la caractéristique essentielle d'un συνετός. Dans la LXX, βουλή traduit surtout le mot עֵצָה (*conseil, avis, projet, dessein*). Mais il traduit parfois aussi סוֹד,[242] דַּעַת.[243] Aussi, l'emploi de βουλή dans un sens administratif (Conseil, Assemblée délibérante) ne peut que s'inspirer de sa signification première. En effet, on ne siège dans un tel

---

[238] Jr 8,8 donne une idée claire d'une attaque de Jérémie contre le mensonge des scribes. On peut aussi penser à d'autres attaques contre les faux prophètes. Cf aussi M. GILBERT, « Jérémie en conflit avec les sages ? », in : P.-M. BOGAERT (éd.), *Le Livre de Jérémie* (BETL 54), Leuven 1997, 105-118.

[239] ἀπόλλυμι traduit 38 verbes hébreux différents. Ici la forme médiale/passive ἀπόλλυμαι, comme dans plusieurs autres passages, traduit אָבַד, dont le sens premier (*qal* + les prépositions לְ, מִן) est *se perdre, cesser d'être, être perdu, s'égarer, errer*. C'est un de ces sens que prend ἀπόλλυμι ici, même si, parfois, il signifie aussi détruire, tuer.

[240] Comme ici, νόμος traduit, dans la plupart des cas le mot תּוֹרָה. Mais il traduit parfois aussi מִשְׁפָּט (Jr 49,12), חֻקָּה (Ex 12,43 ; 13,10 ; Lv 19,13.37 ; Nb 9,3.12.14 ; 15,15 ; Jr 38,36 ; 51,23), חֹק (Ex 15,25 ; Lv 6,11.15 ; Jos 24,25 ; Jb 26,10 ; Ps 94,20), דָּת (Est 1,13 ; 3,14 ; 8,13 ; 9,14 ; Dn 6,16).

[241] συνετός est un adjectif substantivé. Il traduit חָכָם lui aussi, un adjectif substantivé. La frontière n'est pas facile à tracer entre un συνετός et un σοφός. Ces qualités semblent être deux faces d'une même médaille et différents traducteurs traduisent différemment, les uns par σοφός et les autres par συνετός.

[242] Ps 25,14 ; Jr 6,11 ; Pr 15,22.

[243] Jb 42,3 ; Is 11,2.

Conseil ou dans une telle Assemblée délibérante que si on fait preuve d'une sagesse et d'une intelligence sûres.

Le prophète se charge d'annoncer la loi en vérité; il encourage les oublieux et les timides à en vivre, parce qu'elle est Parole de Dieu.

Ce verset, me semble-t-il, révèle le problème central dont les confessions de Jérémie constituent une expression pathétique et douloureuse. Si tous les protagonistes s'accordent pour dire qu'il faut, à tout prix, sauvegarder les éléments fondamentaux de la religion d'Israël, la question reste posée de savoir qui en détient la primauté des prérogatives. Aussi, le témoignage ou l'intervention de Dieu semble-t-elle être l'ultime recours de Jérémie dans ce conflit, qui pourrait s'avérer meurtrier, entre les différentes instances (sacerdoce, sagesse, prophétie) de la religion d'Israël.

2.4.2 La « voix de la droiture » : un cri de détresse vers Dieu (Jr 18,19).

La LXX emploie deux fois la même forme verbale (εἰσάκουσόν, impératif présent actif, 2e personne du singulier de εἰσακούω, *écouter, prêter l'oreille*) dans les deux parties de ce verset, tandis que le TM emploie deux expressions différentes (קָשַׁב et שָׁמַע). Notons que le verbe קָשַׁב se trouvait déjà à la fin du verset précédent, indiquant ainsi un lien syntactique entre les deux versets.

Dans le contexte d'un procès, le terme יָרִיב, que le TM utilise à la fin du verset signifie *adversaire* (יְרִיבָי = *mes adversaires*).[244] La LXX, quant à elle, parle de *cause*, de *bon droit* (δικαιώματος μου = *ma justification, ma cause, mon bon droit*).

Dans un contexte d'extrême danger, où l'hostilité de ses ennemis est plus que manifeste, on comprend pourquoi Jérémie se tourne résolument vers Dieu. Comme dans Jr 18,20, le prophète fait prévaloir sa droiture, son innocence devant Dieu et devant ses coreligionnaires. Son cri est celui d'un innocent en danger. Dieu doit vite prendre la mesure de la menace qui pèse sur Jérémie.

Le contexte, nous l'avons dit, est celui d'un procès où le plaignant (Jérémie) et les accusés (les adversaires de Jérémie) s'expriment ou s'expliquent devant le juge (Dieu). Selon la LXX, Jérémie demande à Dieu, dans une prière insistante, de prêter surtout attention à (la *voix* de) sa cause, à sa justification, à son bon droit (δικαιώματος). Dans le TM, le plaignant (Jérémie) demande à Dieu d'écouter *la voix* de ses adversaires. Dieu doit y prêter attention pour déceler sa fausseté et l'intention de nuir qui en est sous-jacente. Malgré cette divergence de type sémantique dans les deux

[244] Cf. Ps 35,1 ; Jb 31,35.

formes textuelles, on peut dire qu'elles se rejoignent dans leur intention herméneutique : on ne défend sa cause, son bon droit que face à ses ennemis ou ses adversaires !

Dans la LXX, l'urgence de la situation est exprimée par la répétition de l'impératif εἰσάκουσόν. Le verbe εἰσακούω signifie *prêter attention, écouter, tendre l'oreille, obéir*. Le premier impératif traduit l'hébreu קָשַׁב (*hifil* : *écouter avec attention, prêter l'oreille, obéir*). Le second εἰσακούω traduit le verbe שָׁמַע (*qal* : *écouter*) qui est le verbe le plus souvent traduit et le plus usité. Notons qu'au v. 18 ακούω traduisait déjà aussi קָשַׁב. C'est dire que ces verbes peuvent être employés l'un pour l'autre. Ailleurs, on trouve קָשַׁב dans 2 Ch 20,15 ; 33,10 ; Is 48,18 ; 51,4 ; Jr 6,10.17 ; 18,18.

Une première fois, c'est à lui-même (Jérémie) que Dieu doit tendre l'oreille et prêter attention ; la seconde fois, c'est la voix de sa justification qu'il doit écouter.

2.4.3 Etre intercesseur : un « métier » ingrat (Jr 18,20).

C'est dans la partie centrale de ce verset que nous rencontrons la divergence la plus significative entre le TM et la LXX. L'expression συνελάλησαν ῥήματα (*ils ont proféré ensemble des paroles*) n'a pas de répondant dans le TM ; mieux, elle présente une formulation différente du texte hébreu qui lit כָּרוּ שׁוּחָה (*ils ont creusé une fosse*). Quant à la phrase καὶ τὴν κόλασιν αὐτῶν ἔκρυψάν μοι (*et leur châtiment ils m'ont dissimulé*), elle n'a tout simplement aucune équivalence dans le TM. Le TM atteste donc un texte plus court que la LXX. Il importera de discuter le sens ou l'évolution de cette différence textuelle.

Le texte des deux formes textuelles est presque identique dans les extrémités du verset. Il commence par une phrase interrogative (הֲ/εἰ).[245] Celle-ci est suivie d'une subordonnée causale (כִּי/ὅτι). Cette conjonction de subordination, après une phrase interrogative indépendante, devrait avoir une nuance explicative. On pourrait la traduire par l'expression *en effet*. On peut peut-être aussi la comprendre comme le signe de ponctuation « deux points (**:**) » avec valeur explicative.

La dernière partie du verset commence par un impératif (זְכֹר/μνήσθητι). Le lien syntaxique avec le verset précédent, où l'impératif est employé à deux reprises, est ainsi assuré. Quant au lien thématique entre ces versets, il est assuré par les nombreuses expressions du parler. En effet, on parle beaucoup dans cette confession-ci.

[245] Notons que ἀγαθῶν et κακά sont au pluriel, tandis que טוֹבָה et רָעָה qu'ils traduisent, sont au singulier. C'est un singulier collectif.

Les deux infinitifs construits (לְדַבֵּר et לְהָשִׁיב) sont traduits par deux infinitifs (τοῦ λαλῆσαι et τοῦ ἀποστρέψαι), qui portent un sens final.

Ce verset nous rappelle un certain nombre d'éléments concernant Jérémie et ses détracteurs. Il y a d'abord l'ingratitude ou la duplicité de ceux qui en veulent au prophète Jérémie. Cette attitude, que Jérémie dénonce dans toutes ses confessions, nous est, ici, révélée au travers de la question que Jérémie se pose (qu'il pose à Dieu ?) et qui ouvre ce verset : « *est-ce qu'on rend*[246] *le mal pour ou à la place du bien ?* ».

Cette question est, en réalité, très touchante parce qu'elle met en lumière une tension entre deux activités ou deux actes de langage intentionnellement opposés. C'est proprement cela qu'on appelle l'hypocrisie ou la duplicité.

Alors que Jérémie priait Dieu pour qu'il revienne de sa colère contre ses ennemis, eux, ils prenaient la parole pour concocter des plans meurtriers. C'est, en effet, ainsi que nous comprenons l'expression συλλαλέω ῥήματα κατὰ (*prendre ensemble la parole en mains, se concerter afin de*). συλλαλέω traduit soit דָּבַר, (cf. Ex 34,35 ; 2 R 12,14), soit שִׂיחַ (cf. Pr 6,22). Dans notre texte (Jr 18,20), l'expression n'a pas d'équivalent hébraïque, étant donné que les deux formes textuelles (TM et LXX) diffèrent à cet endroit (cf. aussi Is 7,6).

Dans le Ps 57,7 on trouve le terme שִׁיחָה qui signifie *fosse, piège.* On note que ce terme est écrit avec *yod* (י) et non pas avec *waw* (שׁוּחָה), ainsi que nous le lisons dans notre texte. Or, selon D. Barthélemy,[247] si la LXX emploie le terme ῥῆματα (paroles), c'est parce qu'elle s'est laissée influencer par cette graphie avec *yod* et elle aurait ainsi traduit le terme שִׂיחַ (avec *sîn*) au lieu de שִׁיחָה (avec *shîn*). Car, en effet, שִׂיחַ signifie *conversation, méditation*. Mais il se peut aussi que συλλαλέω réponde au λαλέω de la fin du verset. Jérémie accuse donc ses détracteurs de parler en même temps pour le tuer, au moment où lui parlait (devant Dieu) pour leur vie.

Telle est d'ailleurs la seconde information sur Jérémie qui nous est rappelée : le fait que Jérémie est un intercesseur.[248] En effet, si Jérémie s'est tenu devant la face de Dieu, c'est, premièrement pour dire du bien de ses ennemis. N'est-ce pas un acte de grandeur d'âme que de vouloir du bien à ses ennemis ? C'est un élément que Dieu devrait prendre en considération

---

246 ἀνταποδίδοται (indicatif présent passif de ἀνταποδίδωμι *rendre en échange, rendre la pareille, répondre à*) traduit le *pual* de שָׁלַם (*être payé, être acquitté, être rendu, être récompensé*). Cf. aussi Jr 28,56.

247 Cf. D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/2), Fribourg-Suisse 1986, 629-630.

248 Cf. Jr 15,11 où nous avons présenté Jérémie dans son office d'intercesseur.

dans le témoignage que Jérémie attend de lui. Ensuite, Jérémie a conduit Dieu à se détourner de sa colère contre eux.

Dans la LXX, le verbe ἀποστρέφω est employé 11 fois dans la construction de l'article au génitif + infinitif. Dans 5 de ces cas,[249] il a comme complément d'objet direct le terme θυμός ou ὀργή. L'occurrence la plus proche de notre texte est le Ps 106,23 où il est dit de Moïse qu'il se tenait devant Dieu, pour le détourner de son courroux de détruire.

Aussi, l'emploi, dans la LXX, du double pluriel (ἀγαθῶν κακά) suggère-t-il une tension appelée à disparaître, un contraste appelé à s'équilibrer. Le TM emploie le singulier, mais il exprime la même réalité.

Le dernier élément qui nous est ici rappelé est le caractère « secret » d'un complot, ainsi que nous l'avons déjà relevé au v.18. En fait, c'est surtout la LXX qui évoque le caractère secret du châtiment qui se prépare. En effet, Jérémie semble ne pas savoir quel type de châtiment ses détracteurs préparent contre lui. Il les a entendus proférer des menaces contre sa vie. Comment comptaient-ils les mettre à exécution ? Jérémie répond : καὶ τὴν κόλασιν[250] αὐτῶν ἔκρυψάν μοι.

Dans le TM, en revanche, ce châtiment est connu : la fosse (cf. Ps 57,7). Celle-ci est à comprendre, soit comme un piège, soit comme une tombe.

Quoi qu'il en soit, l'objectif non déclaré est de mettre fin aux jours de Jérémie. L'étonnement de Jérémie est donc compréhensible. Si ses détracteurs ont la mémoire courte, il n'en est pas ainsi de Dieu. Jérémie le sait. Aussi peut-il demander (rappeler) à Dieu de s'en souvenir (זְכֹר/μνήσθητι).[251] N'est-il pas l'unique à pouvoir « sonder les reins et les cœurs », c'est-à-dire à percer les pensées les plus secrètes et les plus obscures ?

---

[249] Cf. Gn 27,44 ; Esd 10,14 ; Ps 78,38 ; 106,23 et (notre texte) Jr 18,20.

[250] Nous n'avons pas ici d'équivalent hébraïque de ce terme κόλασις. A cet endroit, et nous l'avons déjà fait remarquer, le texte hébreu est différent du texte grec. Mais le terme à l'accusatif (κόλασιν) revient 11 fois dans la LXX : 2 M 4,38 ; 3 M 1,3 ; Sg 16,24 ; 19,4 ; Jr 18,20 ; Ez 14,3-4.7 ; 18,30 ; 43,11 ; 44,12. Il traduit מִכְשׁוֹל (*ce qui fait trébucher, tomber ; piège, obstacle, chute, ruine*). Il est intéressant de remarquer l'aveu d'ignorance exprimé ici par Jérémie. Et pourtant, Dieu lui a déjà communiqué de son savoir (cf. la 1[e] confession (Jr 11,18-23). Serait-ce pour cette raison que cette proposition ne se trouve pas dans le TM ? Nous pouvons le penser.

[251] Cet appel au souvenir de Dieu est un thème récurrent dans les confessions. C'est dire toute la détresse de l'homme en quête d'un soutien plus sûr.

2.4.4 De l'intercession à la malédiction (Jr 18,21).

Le texte de ce verset est essentiellement le même dans les deux formes textuelles. Dans la première punition que Jérémie suggère à Dieu d'infliger à ses ennemis, la LXX emploie le verbe *rassembler, réunir* (ἄθροισον de ἀθροίζω), tandis que le TM parle de *précipiter, faire couler le sang par le glaive* (וְהַגִּרֵם de נגר).

Le verset s'ouvre par l'expression לָכֵן/διὰ τοῦτο, que nous rencontrons souvent dans la formule prophétique de l'oracle, où elle sert à annoncer l'oracle ou la décision de Dieu. Le verset peut, ensuite, être divisé en trois parties. La première comprend deux verbes à l'impératif (תֵּן/δὸς et וְהַגִּרֵם/ἄθροισον). La seconde est faite du même verbe (הָיָה/γίνομαι), répété deux fois à l'inaccompli (avec nuance du jussif) dans le TM et deux fois au subjonctif dans la LXX. Le verbe de la troisième partie (מֻכֵּי de נָכָה, *hofal*, participe pluriel construit) est une forme intemporelle dans le TM ; il est rendu par la même forme intemporelle (πεπτωκότες de πίπτω, au participe parfait actif) dans la LXX.

Dans le TM, les trois parties du verset sont reliées entre elles par la conjonction de coordination (וְ). Dans la LXX, on trouve la conjonction (καὶ) seulement entre la seconde et la troisième partie.

« Faut-il rendre le mal pour le mal ? » Telle est la question que l'on a envie d'opposer à Jérémie qui, dans le verset précédent, s'étonnait de voir qu'on lui rendait le mal pour le bien.

Comme sentence, Jérémie demande à Dieu ni plus ni moins l'extermination pure et simple. Le genre littéraire de cette prière est la malédiction. Jérémie y réclame une double action punitive, exprimée par les deux premières formes verbales de l'impératif (תֵּן/δὸς et וְהַגִּרֵם/ἄθροισον). La troisième forme verbale (וְתִהְיֶנָה, יִהְיוּ/γενέσθωσαν), répétée, exprime plutôt surtout la conséquence des deux actions punitives de Dieu sur deux catégories sociales distinctes : les femmes et leurs maris, même si, en fait, on devrait l'étendre aussi à une troisième catégorie sociale : les jeunes gens. Notons que l'impératif ἄθροισον (de ἀθροίζω, *rassembler, réunir,* 2[e] personne) adressé à Dieu n'est attesté qu'ici. Dans Gn 49,2, on a ἀθροίσθητε (impératif aoriste passif, 2[e] personne du pluriel). C'est Jacob qui demande à ses fils de *se rassembler* pour écouter leur père. Dans 1 Sm 7,5, on rencontre la forme active de l'impératif, à la 2[e] personne du pluriel (ἀ θροίσατε), dans un appel où Samuel demande qu'on *rassemble* tout le peuple à Miçpah, afin qu'il intercède pour lui.

La première action punitive rappelle d'abord l'usage de la famine comme arme de guerre. On pourrait se demander pourquoi il faut d'abord

les affamer avant de les faire mourir par l'épée. Mais on sait que la faim affaiblit. Quand on est faible on n'a plus aucune capacité de faire la guerre ou de résister à l'assaillant. L'épée peut dès lors plus facilement sévir. Ce n'est pas pour rien que cette punition est destinée aux fils, c'est-à-dire à ceux qui sont capables de combattre.[252]

La « main de l'épée » (יְדֵי־חֶרֶב/χεῖρας μαχαίρας) contraste singulièrement avec la « main de Dieu », même si ces deux expressions ont en commun de symboliser la puissance. Si la puissance de la « main de Dieu » inspire crainte, respect et confiance,[253] celle de « la main de l'épée » symbolise la force de destruction aveugle, la terreur.[254]

Cette double action punitive vise un effet à court et à long terme. C'est un châtiment à effet progressif. L'effet à court terme est exprimé par le double impératif וְתִהְיֶנָה, יִהְיוּ/γενέσθωσαν. Il touche les épouses et mères (נְשֵׁיהֶם/αἱ γυναῖκες), les hommes (וְאַנְשֵׁיהֶם/οἱ ἄνδρες) et les jeunes gens (בַּחוּרֵיהֶם/οἱ νεανίσκοι). Les premières (נְשֵׁיהֶם/αἱ γυναῖκες) devront tout perdre ; sauf, bien sûr, leur vie. Mais quel peut être le bonheur d'une vie, si on n'a personne avec qui la partager ? Les épouses et mères sont, de ce point de vue, les plus durement frappées. Il aurait sans doute mieux valu pour elles, disparaître en même temps que leurs proches ! Si les épouses et mères perdaient maris et enfants, les uns étant dévorés par la mort et les autres par l'épée, elles deviendraient logiquement veuves et sans enfants.[255]

A long terme, ce châtiment vise à priver les ennemis de Jérémie de toute descendance, et donc à priver Jérémie d'ennemis tout court. Toutes les personnes mâles (les fils, les hommes et les jeunes gens), c'est-à-dire ceux qui assurent la progéniture et sont aptes au combat, sont frappés par cette épée meurtrière. Le manque ou l'absence de descendance mâle rend automatiquement les femmes veuves et stériles. Cet acte de « nettoyage » aura pour effet indirect la suppression (l'éradication de tout germe) de toute possibilité de perpétuer la méchanceté. « Les pères ont mangé le fruit vert, ce sont les enfants qui en ont les dents agacées » !

---

252 Nous avons déjà rencontré ce thème dans Jr 11,22 (1e confession).

253 Cf. Jr 15,17 (2e confession).

254 Cf. Jr 15,21 (2e confession).

255 Notons, en grec, ce jeu de mots euphonique entre χεῖρας, χῆραι et μαχαίρᾳ. ἄτεκνοι peut aussi signifier *stérile*. Mais ici il n'est pas question de stérilité. Les femmes restent ou deviennent *sans enfants*, parce que ceux qu'elles ont eus ont été décimés au combat.

2.4.5 La raison de cette malédiction (Jr 18,22).

La fin de ce verset ressemble à peu près au milieu du verset 20. Mais la LXX varie son vocabulaire. Aussi l'expression ἐνεχείρησαν λόγον est-elle employée ici au lieu de συνελάλησαν ῥήματα (v. 20). Il en est de même du terme παγίδας qui est employé pour κόλασιν (v. 20). Dans le TM, la légère variation de vocabulaire touche le terme *fosse*. Au verset 20, c'est le mot שׁוּחָה qui est employé, pour dire la fosse. שִׁיחָה est le *Kétib*, alors que שׁוּחָה est le *Qéré*. En plus, au verset 20 l'expression כָּרוּ שׁוּחָה était suivie de la préposition לְ + un substantif (נֶפֶשׁ). Ici, la même expression (כָּרוּ שׁוּחָה) est suivie de la préposition לְ + un verbe à l'infinitif construit (לְכַד, *saisir, capturer*).

Dans la LXX, le verset se divise en deux parties. La première est une proposition indépendante. La seconde est composée d'une proposition principale suivie d'une subordonnée causale, introduite par la conjonction ὅτι.

Dans le TM, le verset est constitué d'une proposition principale à laquelle sont rattachées deux subordonnées, introduites par la conjonction de subordination כִּי. La première subordonnée a une nuance temporelle, tandis que la seconde est causale.

Dans les deux formes textuelles, le verset commence par des formes verbales (תִּשָּׁמַע et γενηθήτω) qui, tant syntactiquement que thématiquement, assurent le lien avec le verset précédent. Il importe, en même temps, de relever la différence sémantique qu'on a au début de ce verset : le TM emploie l'inaccompli תִּשָּׁמַע, *nifal* imparfait de שָׁמַע avec nuance d'un jussif, alors que la LXX a le subjonctif aoriste passif (γενηθήτω) de γίνομαι.

Ce verset, nous l'avons dit, prolonge en quelque sorte le précédent. Jérémie évoque de nouveau le complot ourdi contre lui (v. 20) pour justifier sa demande pressante d'un châtiment exemplaire contre ses ennemis.

La clameur ou le cri que l'on entendra sortir de leurs maisons (TM) ou qu'il y'aura dans leurs maisons (LXX) est le signe de la douleur provoquée par le passage de l'épée ravageuse. Mais Jérémie ne se contente pas de cela. Il attend, en plus, de Dieu qu'il suscite des pillards (גְּדוּד/λῃστὰς) qui viendraient parachever l'œuvre d'extermination qu'il a lui-même initiée. Cette attente s'exprime par l'emploi de formes de l'inaccompli (תָבִיא/ἐπάξεις, *tu apporteras*). Ceci contraste évidemment avec les nombreux emplois de l'impératif dans ce verset. Jérémie voudrait-il ainsi tenter d'atténuer l'impression qu'il donne de harceler souvent Dieu ? En effet, dans Jr 11,23, c'est Dieu lui-même qui promettait d'apporter le malheur contre les habitants d'Anathot (ἐπάξω κακὰ). Et dans Jr 17,18, le prophète

demandait déjà à Dieu d’apporter un mauvais jour contre ses ennemis (ἐ πάγαγε ἐπ’ αὐτοὺς ἡμέραν πονηράν). Ici, Jr 18,23, l’attente se fait espoir d’un accomplissement prochain de la promesse faite. Le futur ἐπάξεις renforce ce contexte de prière,[256] même s’il porte une nuance de certitude quant à l’obtention du châtiment demandé. L’emploi de la subordonnée temporelle כִּי־תָבִיא (dans le TM) n’enlève rien à cette attente ou cette certitude. On dirait même qu’elle la renforce.

L’action de ces pillards sera d’autant plus efficace qu’elle sera soudaine (פִּתְאֹם/ἄφνω). Aussi les concernés, pris par surprise, n’auront-ils aucune possibilité de mettre des objets à l’abri.

Nous avons déjà relevé la ressemblance qu’il y a entre la fin de ce verset et le milieu du verset 20, bien que le vocabulaire varie. Comme au verset 20, la subordonnée causale qu’on a ici entend justifier la demande de pillages, et sans doute aussi toute la malédiction, que Jérémie adresse à Dieu.

La forme ἐνεχείρησαν (indicatif aoriste 3e personne du pluriel) que nous avons dans l’expression ἐνεχείρησαν λόγον ne se trouve nulle part ailleurs. C’est un verbe composé (ἐγ-χειρέω) qui signifie *mettre la main sur, attaquer, projeter, décider*. Ici, comme au v. 20, il s’agit d’une concertation au terme de laquelle la décision est prise de se saisir de Jérémie. Ce verbe revient trois autres fois dans la LXX, à la 3e personne du singulier : 2 Ch 23,18 ; Jr 28,12 ; 30,10. Il prend partout la même signification. Dans le TM, la fosse (שׁוּחָה) devient plus explicitement un piège destiné à prendre Jérémie. Apparemment, il y a, en plus de la fosse, d’autres pièges que Jérémie ne connaît pas. L’expression וּפַחִים טָמְנוּ לְרַגְלָי (*et ils ont dissimulé leurs pièges à mes pieds*) est bien sûr une métaphore. Elle sous-entend un complot.[257] Les pieds n’ont pas d’yeux. Voilà, sans doute, pourquoi le piège est souvent placé à même le sol ; c’est-à-dire là où les pieds marchent. C’est la manière la plus sûre de faire trébucher son ennemi, de se saisir de lui, s’il marche aveuglément. Jérémie semble ne pas supporter l’idée qu’il puisse ignorer les manigances de ses ennemis. Il estime devoir en informer Dieu pour l’inciter à intervenir en sa faveur.

---

256 C’est probablement pour rester dans cette logique de la demande que les manuscrits A-106’ L-86^{mg}-198-538 C’-613 130 La^{w} Aeth Arab (= 17,18) lisent l’impératif ἐπάγαγε au lieu du futur ἐπάξεις.

257 Cf. Ps 9,16 ; 31,5 ; 35,7 ; 140,6 ; 142,4.

2.4.6 Pas de pardon pour les comploteurs (Jr 18,23).

Dans ce verset-ci, les deux formes textuelles (TM et LXX) présentent un texte relativement identique. Le verset se divise en trois propositions indépendantes. C'est au début de la dernière proposition que nous rencontrons une légère divergence dans la formulation du texte. En effet le TM emploie l'expression וְיִהְיוּ מֻכְשָׁלִים (*qu'ils soient renversés*), alors que la LXX lit γε-νέσθω ἡ ἀσθένεια αὐτῶν (*que leur faiblesse soit*). ἡ ἀσθένεια est le sujet de γενέσθω. Il est déterminé par le pronom personnel αὐτῶν, que le TM ne lit pas.

La particule וְ/καὶ que nous avons au début de ce verset lui donne une nuance adversative.

Décidément, ce complot semble avoir meurtri Jérémie à un point tel, qu'il n'entrevoit plus aucune possibilité de pardon. La prière pour l'éradication de ses détracteurs se poursuit sur le même ton pressant.

Le Seigneur est invoqué en tant que celui qui connaissait leur intention[258] meurtrière contre Jérémie. ἔγνως comme יָדַעְתָּ sont des formes de l'accompli. Nous avons déjà discuté cette thématique de la science et de l'omniscience de Dieu (cf. Jr 11,19). Dieu devait savoir ce que ces méchants tramaient contre Jérémie depuis le début. Il est maintenant temps qu'il agisse.

Par rapport aux versets précédents, la nuance adversative apportée à ce verset-ci vise justement à renforcer ce contraste : Dieu sait. Jérémie ignore et il le confesse. Dès lors Dieu est invité à ne pas laisser impunies les méchancetés des impies, à ne pas (oser) pardonner, à ne pas freiner sa colère et à agir sans réserve ni pitié contre eux. Rappelons-nous : dans Jr 15,15, le prophète emploie le même verbe (ἀθῳόω) pour demander à Dieu de le préserver des attaques de ses ennemis. Ici, c'est Dieu lui-même qui ne doit pas pardonner (μὴ ἀθῳώσῃς τὰς ἀδικίας αὐτῶν) leur impiété. Comme dans l'expression μὴ εἰς μακροθυμίαν (Jr 15,15), Dieu est pressé d'agir ; et le plus tôt est toujours le mieux.

Quel est le sens de l'expression γενέσθω ἡ ἀσθένεια αὐτῶν ἐναντίον σου ? ἀσθένεια signifie *manque de vigueur, faiblesse*. S'agissant du châtiment à infliger aux fils des méchants, nous avons dit plus haut qu'il fallait les affamer pour les affaiblir. Et quand on est affaibli, on devient une proie

---

[258] Sur βουλή, cf. plus haut, le v. 18 de cette confession. Il s'agit de la même volonté, de la même détermination. Ici, l'expression εἰς θάνατον précise la volonté dont il est question. βουλή devient ainsi un *dessein caché* visant à nuire. Qui, dans ce cas, peut mieux connaître un tel dessein, sinon Dieu seul, lui qui sonde les reins et les cœurs ? Cf. aussi Jr 11,19 ; 12,3.

facile. Nous pouvons comprendre dans ce même sens la demande de Jérémie. Que Dieu constate la faiblesse des impies, afin d'agir plus facilement contre eux, même si, en fait, Dieu peut efficacement agir en tous temps et en toutes circonstances.

L'expression employée dans le TM (וְיִהְיוּ מֻכְשָׁלִים לְפָנֶיךָ, *qu'ils soient renversés devant toi*) n'est pas plus facile à interpréter. מֻכְשָׁלִים est le participe *hofal* pluriel de כָּשַׁל.[259] Ce verbe signifie *trébucher, s'affaiblir, se fatiguer, être renversé (hofal)*. L'emploi du terme ἀσθένεια montre que la LXX a lu une base hébraïque où l'idée de *fatigue* ou *d'affaiblissement* était présente. C'est sans doute pour cela qu'elle traduit ce participe pluriel (מֻכְשָׁלִים) par un substantif (ἀσθένεια) au singulier. On peut néanmoins se demander d'où vient le pronom personnel αὐτῶν que, comme nous l'avons relevé, le TM n'a pas. Nous pensons que la LXX aura probablement compris la terminaison du pluriel (dans מֻכְשָׁלִים) comme un suffixe de la 3e personne du pluriel et l'a traduit par αὐτῶν.

Quoi qu'il en soit, les deux formulations convergent dans leur intention signifiante. Ce qui importe, c'est le coup fatal que Dieu doit leur asséner pour les mettre définitivement hors d'état de nuire. Que les impies soient faibles devant Dieu (LXX) ne peut qu'accélérer le fait qu'ils soient renversés devant Dieu (TM).

Le temps est apparemment révolu où Jérémie se tenait devant Dieu pour le supplier en leur faveur. L'intercession positive laisse la place à une intercession négative.

Mais quelle sera la réponse de Dieu ? Quand va-t-il agir ? Le fait que les nombreuses promesses d'une action décisive de la part de Dieu tardent à s'accomplir, apprend à Jérémie à être réaliste. En disant בְּעֵת אַפְּךָ/ἐν καιρῷ θυμοῦ σου (*au temps* ou *au moment de ta colère*) il comprend qu'il doit concéder et laisser à Dieu la liberté de son action.

---

[259] C'est uniquement ici que nous rencontrons cette forme. Dans Jr 6,21, nous avons le substantif מִכְשֹׁלִים qui signifie *obstacles* (*ce qui fait trébucher*). C'est, curieusement, Dieu qui menace de poser des obstacles devant le peuple pour qu'il trébuche et tombe.

2.5 La 5e confession : Jr 20, 7-18.

Dans cette dernière confession s'exprime de la manière la plus poignante le drame que vit Jérémie. Il s'est passionnément attaché à Dieu. Il a écouté sa parole et en a fait sa nourriture. La déception de Jérémie est à la hauteur de l'espoir qu'il a placé en YHWH. Pour Jérémie, l'attitude de Dieu est « scandaleuse ». Il utilise la séduction et la force pour empêcher la démission de Jérémie de son ministère prophétique. Conséquence : Jérémie en vient à maudir le jour de sa conception et à souhaiter sa mort.

Mais plus fort que le désespoir, il y a au cœur de Jérémie la foi que la situation d'oppression prendra fin, et le juste connaitra la délivrance. Jérémie croit à un retournement des rapports de force : ses adversaires seront définitivement confondus. Car Dieu ne peut jamais laisser son serviteur voir la corruption et la terreur (cf. Is 50,4-10). Présentons d'abord les textes de cette confession :

TM	LXX
7 פִּתִּיתַנִי יְהוָה וָאֶפָּת חֲזַקְתַּנִי וַתּוּכָל הָיִיתִי לִשְׂחוֹק כָּל־הַיּוֹם כֻּלֹּה לֹעֵג לִי׃ Tu m'as trompé, YHWH, et je fus trompé. Tu m'as saisi et tu fus fort. Je suis devenu occasion de moquerie, chaque jour tout le monde se moque de moi.	7 ἠπάτησάς με κύριε καὶ ἠπατήθην ἐκράτησας καὶ ἠδυνάσθης ἐγενόμην εἰς γέλωτα πᾶσαν ἡμέραν διετέλεσα μυκτηριζόμενος Tu m'as trompé, Seigneur, et je fus trompé. Tu as saisi et tu fus fort. Je suis devenu une risée chaque jour, j'ai été tout le temps celui dont on se moque.
8 כִּי־מִדֵּי אֲדַבֵּר אֶזְעָק חָמָס וָשֹׁד אֶקְרָא כִּי־הָיָה דְבַר־יְהוָה לִי לְחֶרְפָּה וּלְקֶלֶס כָּל־הַיּוֹם׃ Parce que chaque fois que je parle j'ai crié la violence et j'ai proclamé la détresse. Parce que la parole de YHWH a été pour moi source d'opprobre et de moquerie tout le jour.	8 ὅτι πικρῷ λόγῳ μου γελάσομαι ἀθεσίαν καὶ ταλαιπωρίαν ἐπικαλέσομαι ὅτι ἐγενήθη λόγος κυρίου εἰς ὀνειδισμὸν ἐμοὶ καὶ εἰς χλευασμὸν πᾶσαν ἡμέραν μου Parce que de ma parole amère je vais rire de l'infidélité et invoquer la détresse. Parce que la parole du Seigneur est devenue insulte pour moi et moquerie pendant tous mes jours.
9 וְאָמַרְתִּי לֹא־אֶזְכְּרֶנּוּ וְלֹא־אֲדַבֵּר עוֹד בִּשְׁמוֹ וְהָיָה בְלִבִּי כְּאֵשׁ בֹּעֶרֶת עָצֻר בְּעַצְמֹתָי וְנִלְאֵיתִי כַּלְכֵל וְלֹא אוּכָל׃ Et je dirai : je ne penserai plus à lui et	9 καὶ εἶπα οὐ μὴ ὀνομάσω τὸ ὄνομα κυρίου καὶ οὐ μὴ λαλήσω ἔτι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ ἐγένετο ὡς πῦρ καιόμενον φλέγον ἐν τοῖς ὀστέοις μου καὶ παρεῖμαι πάντοθεν καὶ οὐ δύναμαι φέρειν Et j'ai dit : je ne nommerai plus le nom

je ne parlerai plus jamais en son nom. Mais c’était en mon cœur comme un feu brûlant, renfermé dans mes os. Et je me fatiguais de supporter mais je ne puis pas.	du Seigneur et je ne parlerai plus jamais en son nom. Mais ce fut comme un feu brûlant ardent dans mes os. Et je m’épuisais de tous les côtés et je ne peux le supporter.
10 כִּ֣י שָׁמַ֜עְתִּי דִּבַּ֣ת רַבִּ֗ים מָג֣וֹר מִסָּבִ֔יב הַגִּ֙ידוּ֙ וְנַגִּידֶ֔נּוּ כֹּ֚ל אֱנ֣וֹשׁ שְׁלוֹמִ֔י שֹׁמְרֵ֖י צַלְעִ֑י אוּלַ֤י יְפֻתֶּה֙ וְנ֣וּכְלָה ל֔וֹ וְנִקְחָ֥ה נִקְמָתֵ֖נוּ מִמֶּֽנּוּ׃ Parce que j’ai entendu la calomnie des foules : la terreur est tout autour ! Annoncez ! Et nous allons l’annoncer. Tout homme qui est en paix avec moi guettait ma chute. Peut-être se laissera-t-il séduire et nous serons plus forts que lui et nous tirerons vengeance de lui .	10 ὅτι ἤκουσα ψόγον πολλῶν συναθροιζομένων κυκλόθεν ἐπισύστητε καὶ ἐπισυστῶμεν αὐτῷ πάντες ἄνδρες φίλοι αὐτοῦ τηρήσατε τὴν ἐπίνοιαν αὐτοῦ εἰ ἀπατηθήσεται καὶ δυνησόμεθα αὐτῷ καὶ λημψόμεθα τὴν ἐκδίκησιν ἡμῶν ἐξ αὐτοῦ Parce que j’ai entendu la calomnie des foules qui se réunissent tout autour : conspirez et conspirons contre lui, tous les hommes, ses amis. Guettez son intention pour voir s’il se trompe, alors nous le vaincrons et nous prendrons notre revanche sur lui.
11 וַיהוָ֤ה אוֹתִי֙ כְּגִבּ֣וֹר עָרִ֔יץ עַל־כֵּ֗ן רֹדְפַי֙ יִכָּשְׁל֣וּ וְלֹ֣א יֻכָ֔לוּ בֹּ֤שׁוּ מְאֹד֙ כִּי־לֹ֣א הִשְׂכִּ֔ילוּ כְּלִמַּ֥ת עוֹלָ֖ם לֹ֥א תִשָּׁכֵֽחַ׃ Mais YHWH est avec moi comme un guerrier puissant.C’est pourquoi mes détracteurs trébucheront et ils ne vaincront pas, ils sont très confus parce qu’ils n’ont pas compris la honte ; éternellement elle ne sera pas oubliée.	11 καὶ κύριος μετ’ ἐμοῦ καθὼς μαχητὴς ἰσχύων διὰ τοῦτο ἐδίωξαν καὶ νοῆσαι οὐκ ἠδύναντο ᾐσχύνθησαν σφόδρα ὅτι οὐκ ἐνόησαν ἀτιμίας αὐτῶν αἳ δι’ αἰῶνος οὐκ ἐπιλησθήσονται Mais le Seigneur est avec comme un guerrier puissant. C’est pourquoi ils ont persécuté,mais ils ne pouvaient pas comprendre. Ils furent très confus parce qu’ils n’ont pas compris leurs humiliations qui, pour l’éternité, ne seront jamais oubliées.
12 וַיהוָ֤ה צְבָאוֹת֙ בֹּחֵ֣ן צַדִּ֔יק רֹאֶ֥ה כְלָי֖וֹת וָלֵ֑ב אֶרְאֶ֤ה נִקְמָֽתְךָ֙ מֵהֶ֔ם כִּ֥י אֵלֶ֖יךָ גִּלִּ֥יתִי אֶת־רִיבִֽי׃ ס Et YHWH Sabaot, qui scrutes en juste et vois les reins et le cœur. Je verrai la vengeance que tu tireras d’eux, car c’est à toi que j’ai exposé ma cause.	12 κύριε δοκιμάζων δίκαια συνίων νεφροὺς καὶ καρδίας ἴδοιμι τὴν παρὰ σοῦ ἐκδίκησιν ἐν αὐτοῖς ὅτι πρὸς σὲ ἀπεκάλυψα τὰ ἀπολογήματά μου Seigneur, qui sondes ce qui est juste, qui scrutes les reins et les cœurs ; que je voie la vengeance de toi contre eux parce que à toi j’ai révélé ma cause.
13 שִׁ֚ירוּ לַֽיהוָ֔ה הַֽלְל֖וּ אֶת־יְהוָ֑ה כִּ֧י הִצִּ֛יל אֶת־נֶ֥פֶשׁ אֶבְי֖וֹן מִיַּ֥ד מְרֵעִֽים׃ ס	13 ᾄσατε τῷ κυρίῳ αἰνέσατε αὐτῷ ὅτι ἐξείλατο ψυχὴν πένητος ἐκ χειρὸς πονηρευομένων

Chantez YHWH, louez YHWH! Car il a deliver l'âme d'un pauvre de la main de ceux qui font le mal.	Chantez au Seigneur, louez-le! Car il a sauvé l'âme d'un pauvre de la main de ceux qui font le mal.
14 אָרוּר הַיּוֹם אֲשֶׁר יֻלַּדְתִּי בּוֹ יוֹם אֲשֶׁר־יְלָדַתְנִי אִמִּי אַל־יְהִי בָרוּךְ׃ Maudit (soit) le jour dans lequel je suis né ! Jour où ma mère m'a enfanté, qu'il ne soit pas béni.	14 ἐπικατάρατος ἡ ἡμέρα ἐν ᾗ ἐτέχθην ἐν αὐτῇ ἡ ἡμέρα ἐν ᾗ ἔτεκέν με ἡ μήτηρ μου μὴ ἔστω ἐπευκτή Maudit (soit) le jour dans lequel je suis né ! Le jour dans lequel (où) ma mère m'a enfanté, qu'il ne soit pas souhaité.
15 אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר בִּשַּׂר אֶת־אָבִי לֵאמֹר יֻלַּד־לְךָ בֵּן זָכָר שַׂמֵּחַ שִׂמְּחָהוּ׃ Maudit (soit) l'homme qui annonça la bonne nouvelle à mon père disant : il t'est né un fils, un garçon, qui le combla de joie.	15 ἐπικατάρατος ὁ ἄνθρωπος ὁ εὐαγγε λισάμενος τῷ πατρί μου λέγων ἐτέχθη σοι ἄρσεν εὐφραινόμενος Maudit (soit) l'homme qui annonça la bonne nouvelle à mon père disant : il t'est né un garçon qui réjouit
16 וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא כֶּעָרִים אֲשֶׁר־הָפַךְ יְהוָה וְלֹא נִחָם וְשָׁמַע זְעָקָה בַּבֹּקֶר וּתְרוּעָה בְּעֵת צָהֳרָיִם׃ Et que cet homme-là soit comme ces villes que YHWH a renversées et ne s'est pas repenti. Qu'il entende au matin la clameur et le cri de guerre au temps de midi	16 ἔστω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὡς αἱ πόλεις ἃς κατέστρεψεν κύριος ἐν θυμῷ καὶ οὐ μετεμελήθη ἀκουσάτω κραυγῆς τὸ πρωὶ καὶ ἀλαλαγμοῦ μεσημβρίας Que cet homme-là soit comme ces villes que le Seigneur, en colère, a renversées et ne s'est pas repenti. Qu'il entende au matin la clameur et *la grande lamentation* de midi.
17 אֲשֶׁר לֹא־מוֹתְתַנִי מֵרָחֶם וַתְּהִי־לִי אִמִּי קִבְרִי וְרַחְמָה הֲרַת עוֹלָם׃ Car il ne m'a pas fait mourir dès le sein, si bien que ma mère fut ma tombe, et que son sein fut enceint pour toujours.	17 ὅτι οὐκ ἀπέκτεινέν με ἐν μήτρᾳ μητρὸς καὶ ἐγένετό μοι ἡ μήτηρ μου τάφος μου καὶ ἡ μήτρα συλλήμψεως αἰωνίας Car il ne m'a pas fait mourir dans le sein et ma mère serait devenue ma tombe, et le sein d'une grossesse éternelle.
18 לָמָּה זֶּה מֵרֶחֶם יָצָאתִי לִרְאוֹת עָמָל וְיָגוֹן וַיִּכְלוּ בְּבֹשֶׁת יָמָי׃ פ Pourquoi ceci ? Suis-je sorti du sein pour voir trouble et souffrance, et finissent dans la honte mes jours ?	18 ἵνα τί τοῦτο ἐξῆλθον ἐκ μήτρας τοῦ βλέπειν κόπους καὶ πόνους καὶ διετέλεσαν ἐν αἰσχύνῃ αἱ ἡμέραι μου Pourquoi ceci ? Suis-je sorti du sein pour voir trouble et souffrance, et finissent dans la honte mes jours ?

2.5.1 L'amertume de Jérémie (Jr 20,7).

Ce verset est composé de quatre propositions indépendantes. Dans le TM et dans la LXX, nous avons un texte quasi identique. C'est dans la dernière proposition que la syntaxe varie légèrement : si le participe μυκτηριζόμενος traduit le participe לֹעֵג, on n'a, en revanche, pas d'équivalent hébreu du verbe διετέλεσα. Notons cependant que la forme verbale διετέλεσαν se retrouve dans Jr 20,18, où elle traduit l'hébreu וַיִּכְלוּ, de כָּלָה (*être fait, achevé, fini*). Y aurait-il eu, dans ce verset-ci, une « transformation » voulue de כָּלָה en כָּלָה ? En effet le substantif כָּלָה (*achèvement, extermination, anéantissement*) rend parfois la nuance d'un adverbe (cf. Gn 18,21 ; Ex 11,1 ; Jr 30,11). Il signifie alors *tous ensemble, entièrement, pleinement*.

Dans la seconde proposition, le verbe חָזַק a un complément d'objet direct : le suffixe de la 1e personne du singulier (חֲזַקְתַּנִי). Dans la LXX, le verbe ἐκράτησας, qui traduit l'hébreu חָזַק, n'a pas de complément d'objet direct. Pour le reste, le texte est le même dans les deux formes textuelles. Le verbe ἀπάταω est répété dans la première proposition. Le grec l'emploie deux fois à l'aoriste, alors que l'hébreu פָּתָה, qu'il traduit, est employé une première fois au *piel*, et la seconde fois au *nifal*.

Jérémie dit à Dieu toute sa déception. Plus précisément, il accuse Dieu de l'avoir trompé. YHWH a usé de la ruse. En tout cas le ton est tragiquement ironique. La forme verbale ἠπάτησάς (aoriste de ἀπάταω) traduit ici, et dans la plupart de ses occurrences,[260] l'hébreu פִּתָּה (*piel*). Inutile de signaler la résonance de la racine hébraïque (פתה) dans le grec ἀπάταω.

Ce verbe est donc à prendre dans son sens absolu de *tromper, abuser, séduire, induire quelqu'un en erreur*. Un de ses synonymes les plus importants est le verbe נָשָׁא, que l'on retrouve (au *hif*) 5 fois dans la Bible.[261] Gn 3,13 constitue justement l'emploi le plus connu de ce verbe, où le jeu de mots entre הָאִשָּׁה, הַנָּחָשׁ et הִשִּׁיאַנִי est mélodieusement et remarquablement évocateur.

En plus de notre texte (Jr 20,7), on trouve deux autres passages où Dieu est le sujet du verbe פִּתָּה (*piel*): Ez 14,9 et Os 2,16. Certains commentateurs[262] ont voulu comprendre et expliquer ce verbe en rapport avec Ex 22,15. Dieu aurait ainsi traité Jérémie comme on traiterait une jeune fille innocente et naïve dont on chercherait à abuser sexuellement. On donne ainsi à ce verbe une connotation érotique.

---

260 Cf. Ex 22,16 ; Jg 14,15 ; 16,5 ; 2 Sm 3,25 ; 1 R 22,20-22 ; 2 R 18, 32 ; 2 Ch 18,19-21.

261 Cf. Gn 3,13, 2 Ch 32,15 ; Is 36,14 : 37,10 ; Jr 4,10.

262 Cf. W. McKane, *Jeremiah 1*, Edinburgh 1986, 467-470.

Le lien entre notre texte et Ex 22,15 est difficile à établir.[263] En effet, si le texte ne précise pas en quoi cette tromperie de Dieu consiste, on peut imaginer qu'il s'agit de toutes les promesses de soutien qui ont été faites au prophète de la part de Dieu, déjà dans le récit de la vocation et, ensuite, tout au long de son ministère prophétique. Des promesses qui semblent n'avoir pas été tenues. Jérémie constate qu'il s'est tout simplement laissé prendre au piège de Dieu. La répétition du verbe פָּתָה/ἀπάταω dans cette proposition consolide cette interprétation. Le *piel* (פִּתִּיתַנִי) dit parfois l'intensité d'une action (en l'occurrence celle de la forte séduction de Dieu sur Jérémie); mais ici le *piel* (פִּתִּיתַנִי) est la forme transitive du verbe, elle n'a donc pas la nuance d'intensité. La forme וָאֶפָּת est quant à elle un *nifal tolerativum.*[264] Elle signifie que Jérémie prend acte de l'efficacité de l'action menée par Dieu.

Jérémie affirme donc que ses espérances ont été déçues. Dieu a abusé de sa foi, de sa confiance. Ses relations tendues avec ses coreligionnaires semblent lui donner raison. Cette liberté est tout simplement admirable avec laquelle Jérémie s'adresse à Dieu.

En plus, non seulement le Seigneur a usé de la ruse, mais il a aussi usé de la force. Le fait que le verbe ἐκράτησας (aoriste indicatif actif de κρατέω, *devenir ou être fort, être ferme, vaillant ; être dur*) n'a pas de complément d'objet direct montre qu'il a traduit חָזַק, dans sa forme intransitive. Dans sa forme transitive חָזַק signifie *fortifier, soutenir, presser, insister*. Employé avec un accusatif, ce verbe signifie *l'emporter sur quelqu'un, convaincre, prévaloir*. Cette forme ne se trouve que dans notre texte (Jr 20,7).[265] C'est, sans doute, cette précision ou cette nuance que le TM a voulu rendre en lisant חֲזַקְתַּנִי. La LXX, dans sa sobriété, constate que le Seigneur est le plus fort. On n'a pas besoin de préciser qu'il prévaut ou qu'il l'emporte sur Jérémie. Cela s'entend.

Jérémie ne peut donc que se rendre à cette évidence : c'est Dieu qui a été le plus fort, le vainqueur. Même si ce n'est pas le même contexte, on ne peut pas ne pas penser au combat de Jacob avec (l'Ange de) Dieu (Gn 32,23-33). La seule différence est qu'ici, il ne s'agit pas d'un combat corps à corps avec Dieu. Il s'agit d'une épreuve où l'adhésion (ou non) par la foi et l'action qu'elle implique sont fortement sollicitées. Comme dans la pro-

---

[263] Cf. MOSIS, « פתה », in: *ThWAT*, Bd VI, col. 829-831.

[264] Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 51*c*.

[265] Dans Dn 10,19, on a la forme חִזַּקְתָּנִי (*piel* + suffixe de la première personne du singulier) et non pas le *qal* comme dans notre texte (Jr 20,7). Au *piel* חָזַק signifie *rendre fort, fortifier, prendre courage*. Jérémie ne veut pas dire à Dieu qu'il l'a fortifié, encouragé. Bien au contraire.

position précédente, la forme verbale וַתּוּכָל/ἠδυνάσθης résonne ici comme une capitulation. Les versets suivants confirmeront cette assertion.

Conséquence de cet agir ou de cette mainmise paralysante de Dieu sur Jérémie : le prophète a été la risée de tout le monde. L'emploi de formes de l'accompli (הָיִיתִי/ἐγενόμην, διετέλεσα, *être, devenir, continuer d'être*) soulève la question de savoir à quand cet état de choses remonte. Le découvrir permettrait-il de dater les événements et de nommer leurs protagonistes ? L'insistance sur le ridicule dont Jérémie est couvert, et ce, *chaque jour* (כָּל־הַיּוֹם/πᾶσαν ἡμέραν), *tout le temps* (לֹעֵג/διετέλεσα μυκτηριζόμενος) et *par tout le monde* (כֻּלֹּה), montre bien la profondeur et la densité de la déception et de la solitude de Jérémie.

Le participe est une forme intemporelle du verbe qui dit une action (passée) dont les effets tendent à se poursuivre ou à perdurer. Tel est le sens du participe לֹעֵג que nous avons dans notre texte. Et pour souligner cet effet de continuité de l'action, la LXX emploie l'expression διετέλεσα μυκτηρῖ ζόμενος.

2.5.2 La parole de Dieu : source d'humiliation (Jr 20,8).

Dans les deux formes textuelles, ce verset se divise en deux propositions subordonnées causales. Le texte y est quasi identique.

Dans le TM, la première subordonnée causale contient une incise (אֲדַבֵּר מִדֵּי) qui a une nuance temporelle. La LXX traduit cette incise par l'expression πικρῷ λόγῳ μου (*de ma parole amère*). Notons que les verbes employés, dans les deux formes textuelles, sont à l'inaccompli. γελάσομαι traduit אֶזְעָק, tandis que ἐπικαλέσομαι traduit אֶקְרָא. Chacun de ces verbes est suivi d'un complément d'objet direct : חָמָס et שֹׁד pour les verbes du texte hébreu, ἀθεσίαν et ταλαιπωρίαν pour les verbes du texte grec.

Le texte de la seconde subordonnée causale est aussi presque identique dans les deux formes textuelles. Le pronom personnel ἐμοὶ (datif masculin singulier) est normalement à rattacher à la phrase ὅτι ἐγενήθη λόγος κυρίου. Il traduit לִי (préposition + suffixe de la 1[e] personne du singulier) que nous avons dans le texte hébreu. Tout à la fin du verset, la LXX lit un pronom personnel (μου), que l'on n'a pas dans le TM. Les mss O L'-198 Bo Aeth Arm Or.III173.189 Tht, s'alignant sur le TM, ne lisent pas non plus le pronom personnel μου.

Ce verset, nous l'avons dit, se divise en deux propositions causales dans lesquelles Jérémie exprime les raisons pour lesquelles il est devenu la risée de tout le monde, tous les jours. Le lien thématique et syntaxique avec le verset précédent est évident. Notons que, selon la LXX, dans la première

subordonnée causale c'est Jérémie lui-même qui rit (γελάσομαι, de γελάω indicatif futur moyen, 1e personne du singulier). La seconde causale, comme dans le TM, dit pourquoi il rit et pourquoi il invoque la violence, l'infidélité et la détresse. En effet, ce qui rend Jérémie si détestable et si contestable, c'est fondamentalement la parole, c'est-à-dire la teneur de ce qu'il dit, la manière dont il le dit et les conséquences de ce qu'il dit.

Ce qu'il dit, c'est ce que Dieu lui demande de dire. On comprend pourquoi cette plainte est une accusation à peine voilée, qui s'adresse avant tout à Dieu. N'est-ce pas lui qui a fait de Jérémie sa bouche (Jr 15,19) ? Cette raison fondamentale est donnée dans la proposition causale de la fin du verset.

Mais pourquoi la Parole de Dieu doit-elle être source d'outrage et de raillerie? C'est, à en croire Jérémie, à cause de son « impact négatif » sur la parole de Jérémie. C'est cela, me semble-t-il, que suggère la première proposition causale du verset. A cause de la Parole de Dieu, celle de Jérémie est devenue « amère » (πικρῷ λόγῳ, datif instrumental, avec nuance causale).

L'adjectif πικρός n'a malheureusement pas d'équivalent hébreu dans notre texte (Jr 20,8), parce qu'à cet endroit, le texte hébreu est formulé autrement. Le datif πικρῷ n'apparaît d'ailleurs qu'ici, dans notre passage. Dans la plupart de ses autres occurrences, πικρός, qu'on rencontre près de 40 fois dans la LXX, traduit surtout l'hébreu מַר (près de 17 fois dans l'Ancien Testament), מָרָא (1 fois, dans Rt 1,20) et une fois comme verbe (מָרָה dans 2 R 14,26). Jr 23,15 est l'unique passage où il traduit ראשׁ (*tête, chef, source*). En fait, le terme ראשׁ signifie aussi *absinthe, plante vénéneuse.* C'est sans doute ainsi que la LXX a compris cette expression. Notons aussi que c'est uniquement dans notre passage (Jr 20,8) que l'adjectif πῖ κρός qualifie le terme λόγος. Dans Is 24,9, on a l'expression οἶνον πικρὸν ἐγένετο dans laquelle l'adjectif πικρὸν traduit l'hébreu מָרַר.

Au sens propre πικρός, signifie donc *piquant, aigu* (en parlant de traits). Lorsqu'on l'emploie par analogie (surtout en parlant de goût, d'odeurs et de son), il signifie *piquant, pénétrant, amer, âcre, perçant*. Dans notre contexte, il est à prendre au sens figuré ; il signifie alors : *âpre, dur, cruel, irritable, violent*. C'est ainsi que Jérémie caractérise sa parole, depuis qu'elle est entrée en contact avec celle de Dieu. Elle est devenue violente, plaignante.[266]

---

[266] L'expression française « jérémiade » signifie justement le discours d'un « râleur ».

Une parole amère et âpre, c'est celle qui ne dit rien de positif ; c'est celle qui détruit au lieu de construire, c'est celle qui répand le pessimisme, au lieu de porter à l'optimisme.

Si Jérémie considère sa parole comme amère, c'est parce qu'elle ne fait plus rien d'autres que de dénoncer. C'est sans doute cela que l'incise אֲדַבֵּר מִדֵּי (*chaque fois que je parle*) et πικρῷ λόγῳ μου (*de ma parole amère*) souligne. La proposition γελάσομαι ἀθεσίαν (*je rirai, je vais rire de l'infidélité*) que nous avons dans la LXX est de référence difficile à déterminer. Et la leçon γελάσομαι que nous avons traduite par *je vais rire, je rirai* est très difficile. En outre la forme γελάσομαι (indicatif futur moyen de γελάω, *rire*) n'est attestée nulle part ailleurs. Le traducteur grec a-t-il voulu faire un jeu de mots euphonique et ironique avec l'hébreu יִצְחָק ou יִשְׂחָק *(nom propre qui signifie : il ou elle rit)* ? En tout cas Am 7,9LXX rend l'expression בָּמוֹת יִשְׂחָק (traduite partout par '*les hauts lieux d'Isaac', 'the high places of Isaac'*) par βωμοὶ τοῦ γέλωτος (*hauts lieux du rire ou des railleurs*). Cette leçon difficile de la LXX pourrait constituer la preuve que la LXX est originale, et que TM a atténué un texte trop ironique et irrespectueux vis-à-vis du Seigneur ? Notons, cependant, que le thème du rire ou de la moquerie était déjà abordé dans le verset précédent. Jérémie y affirmait être devenu un objet de moquerie ou de raillerie permanente.

Prise dans ce contexte, la proposition πικρῷ λόγῳ μου γελάσομαι ἀθεσίαν donne la raison profonde qui rend Jérémie ridicule aux yeux de ses détracteurs . Nous avons noté que le datif instrumental πικρῷ λόγῳ avait une nuance causale.

Mais que dit-elle donc, cette parole amère de Jérémie ? Mieux, que crie-t-elle ? Car, tel est, en effet, le sens du verbe ἐπικαλέω/זָעַק qui nous permet, par ailleurs, de comprendre un aspect important de l'activité prophétique : il faut savoir crier.

Dans la LXX, les verbes γελάσομαι et ἐπικαλέω - avons-nous déjà dit – sont chacun suivi d'un complément d'objet direct qui nous donne le contenu de la parole de Jérémie. Le terme ἀθεσίαν (*infidélité, manquement à la foi jurée*) traduit ici le mot חָמָס qui signifie *violence, injustice, iniquité*. ἀθεσίαν revient cinq fois dans tout l'Ancien Testament : 1 M 16,17 ; 2 M 15,10 ; Da (TH) 9,7 ; Jr 3,7 (selon le Sinaiticus) et ici en Jr 20,8. Ce terme semble être un néologisme. C'est aussi là un indice qu'il est d'une origine essentiellement grecque, même s'il peut aussi être un « biblicisme », c'est-à-dire un mot qui ne figure que dans la Bible.

En plus de l'injustice (l'iniquité), la parole de Jérémie doit dénoncer la souffrance, la misère, la détresse. L'une n'est-elle pas toujours la cause ou la conséquence de l'autre ? L'injustice est cause de tant de souffrance et de

misère. Cette dernière est la conséquence de l'iniquité et de l'injustice. Il sied donc de les dénoncer et de les combattre ensemble. Ce « cri » de Jérémie trouve un écho remarquable dans le livre d'Habaquq,[267] peinture d'une société qui, depuis toujours, peine à recevoir la parole pacifiante de son Dieu.

La seconde conjonction de subordination (כִּי/ὅτι) de ce verset peut avoir un sens explicatif ou étiologique. On pourrait la traduire par l'expression « *voilà pourquoi* ». En effet, cette partie du verset semble vouloir répondre à la question (implicite) de savoir *pourquoi* la parole de Dieu est devenue une source d'outrage et d'attaque contre Jérémie. La réponse vient d'être donnée.

Il me semble que cette « révolte » de Jérémie soit l'effet d'une frustration profonde et, humainement, compréhensible. C'est à croire que l'injustice et la violence que Jérémie doit dénoncer de la part de Dieu ne s'estompent pas toujours nécessairement.[268] On se rappelle la question lancinante déjà posée dans la première confession (Jr 11,18-12,6) sur la prospérité garantie de ceux qui rusent et trahissent. D'où la frustration de Jérémie qui s'en prend à ce Dieu qui le charge d'une mission aux résultats si maigres qu'il s'en trouve peu crédible et donc ridicule.

2.5.3 L'impossible démission (Jr 20,9).

Ce verset est un discours direct. Il est introduit par le verbe déclaratif אָמַר/λέγω (*dire*). C'est Jérémie qui est le locuteur. Le verset, dont le texte est presque identique dans les deux formes textuelles, peut être divisé en quatre propositions indépendantes.

La première variation textuelle se trouve dans la première proposition de ce verset. Si, dans la LXX, Jérémie s'est dit qu'il n'allait plus « *prononcer le nom du Seigneur* » (οὐ μὴ ὀνομάσω τὸ ὄνομα κυρίου), dans le TM, il se décide plutôt de « *ne plus penser à lui* » (לֹא־אֶזְכְּרֶנּוּ). Notons, en passant, que le mss O (Syh^{txt}) atteste le pronom personnel αὐτοῦ (*de lui*), au lieu de l'expression τὸ ὄνομα κυρίου que nous avons dans la LXX. Ambr.V315 traduit par *nomen eius*. Ils s'alignent sur le TM.

---

[267] Ha 1,2-4 : « Jusques à quand, YHWH, appellerai-je au secours, sans que tu écoutes, *crierai-je vers toi : « à la violence !»* (אֶזְעַק אֵלֶיךָ חָמָס), sans que tu sauves ? Pourquoi me fais-tu voir *l'iniquité* et regardes-tu *l'oppression* ? Je ne vois *que rapine et violence* (וְשֹׁד וְחָמָס), c'est la *dispute, et la discorde* sévit.

[268] Habaquq, Amos, Osée, Jonas… Chaque vrai prophète de YHWH traverse ce moment de crise, provoquée par l'entêtement du mal social. Cette crise offre à YHWH l'espace où il peut alors se révéler et déployer son « omnipuissance ».

Dans la seconde proposition, le TM atteste l'expression בְּלִבִּי (*dans mon cœur*) que la LXX ne donne pas. En plus, selon le TM, le feu était *renfermé* (עָצֻר) dans les os de Jérémie. Dans la LXX, le feu était plutôt « *brûlant* » (φλέγον) dans ses os.

Les deux dernières propositions sont recomposées dans des directions propres à chaque forme textuelle. On peut donc dire que les deux formes textuelles ont utilisé le même matériau littéraire. Dans la LXX, on a un adverbe (πάντοθεν) qui n'est pas attesté dans le TM. En revanche, dans le TM, la forme verbale וְנִלְאֵיתִי (*nifal* de לָאָה, *s'efforcer de*), qui semble être l'équivalent de παρεῖμαι, a l'infinitif construit כַּלְכֵל (*pilpel* de כּוּל, *saisir, contenir, supporter, mesurer*) comme complément. Or, dans la LXX, le verbe φέρειν, qui est censé traduire כַּלְכֵל, se trouve à la fin du verset et devient le complément de δύναμαι. אוּכָל, qui est son équivalent hébreu, n'a pas de complément.

Face à une telle « inconséquence divine», le salut ne peut plus se trouver que dans la démission. En tout cas Jérémie l'envisage. Le parfait consécutif (וְאָמַרְתִּי/καὶ εἶπα) qui ouvre ce discours direct de Jérémie l'atteste. En effet, cette forme verbale signifie que le verbe suit ce qui précède, il en est la conséquence.

Le premier acte de désengagement, auquel Jérémie avait pensé, consistait à ne plus « *prononcer le nom du Seigneur* ». Nous avons déjà eu à expliquer l'expression « *prononcer le nom du Seigneur sur quelqu'un* » ; nous avons surtout souligné le fait qu'elle était employée pour dire l'appartenance de quelqu'un à Dieu, lorsque le nom de Dieu avait été proclamé sur lui. Tel n'est pas le cas ici, parce que l'expression est affectée par une négation. En plus, le contexte et le vocabulaire sont différents. Ce n'est pas le nom de Dieu qui n'est pas prononcé sur Jérémie, c'est plutôt Jérémie qui envisage de ne plus prononcer le nom de Dieu.

Ne plus prononcer le nom de quelqu'un, en l'occurrence celui de Dieu, c'est s'engager à effacer petit à petit de sa mémoire tout souvenir de la personne concernée ; c'est briser le lien qui attache à cette personne. Le TM rend mieux et plus précisément cette nuance : Jérémie envisage de ne plus penser à Dieu, de ne plus se souvenir de lui (לֹא־אֶזְכְּרֶנּוּ).

Le second acte de désengagement envisagé par Jérémie est le fait de ne plus jamais «*parler au nom* » du Seigneur. L'annonce du nom du Seigneur est le centre de toute vocation. Le nom du Seigneur est non seulement le fondement de toute vocation, mais il est aussi le contenu de toute prédication. Se décider de ne plus parler au nom du Seigneur, c'est purement et simplement démissionner de sa charge de prophète. Si Jérémie l'a envisagé, c'est que la prédication du nom de Dieu ne lui paraît d'aucun secours. Au contraire, elle ne lui attire que des ennuis. C'est dire combien la déception

infligée par ces « oracles » qui ne se réalisent guère et la prospérité scandaleuse des malfaisants lui paraissent insoutenables ! Le nom de Dieu et sa parole semblent ne pas être suffisamment efficaces contre les impies.

Mais vite, l'évidence le rattrape. La conjonction וְ/καὶ que nous avons au début de la seconde proposition donne justement cette nuance adversative. En effet, comment et où fuir, pour échapper à l'emprise « brûlante» de la parole de Dieu ? Il n'est pas possible, pour Dieu, de rompre l'alliance conclue tant avec des peuples qu'avec des individus. Sa parole est donnée une fois pour toutes. Le pire qui puisse arriver à l'alliance, est que l'homme la bafoue. C'est, en fait, cela que Jérémie tente de faire. La résilier totalement lui est impossible, car Dieu ne l'approuverait pas.

Il est, en outre, intéressant de remarquer la métaphore du feu dans cette scène. Jérémie affirme que ce qu'il éprouvait alors était comme un feu brûlant (כְּאֵשׁ בֹּעֶרֶת/ὡς πῦρ καιόμενον). Ce feu, enfermé dans ses os, était atrocement ardent. Même si le terme (עָצֻר) employé par le TM est différent de celui (φλέγον)[269] que l'on a dans la LXX, la réalité entendue est la même : on ne peut pas abandonner le nom et la parole de Dieu sans être saisi par cette chaleur consumante qui anéantit toute velléité d'autonomie. Le phénomène de littéralité est remarquable dans ce verset. Le verbe fini (ἐγένετο) traduit un verbe fini (וְהָיָה). Le participe (καιόμενον, φλέγον) traduit un participe (בֹּעֶרֶת, עָצֻר).

Selon le TM, la douleur provoquée par l'ardeur du feu était ressentie dans le cœur (בְלִבִּי). Cette expression (בְלִבִּי) est employée 12 fois dans l'Ancien Testament.[270] Aucun de ces emplois n'est proche de notre texte (Jr 20,9). Une telle indication me semble être portée par un désir de précision caractéristique d'un *recenseur* du TM. Le cœur étant le siège de tous les sentiments et de toutes les sensations, de la pensée et de la volonté, il faut le mentionner pour mieux situer la douleur. La LXX la situe dans les os, qui sont directement attaqués par l'ardeur du feu. En outre, le TM est plus symétrique ('*dans mon cœur*', '*dans mes os*') que la LXX. Un scribe-éditeur va effectivement plus facilement de l'asymétrie à la symétrie qu'inversement.

---

[269] Le participe φλέγον est employé en apposition au participe καιόμενον. Il n'a pas d'équivalent hébreu dans notre verset. Mais il est employé 5 fois dans la LXX où il traduit trois verbes hébreux différents : אָכַל dans Ex 24,17 ; לָהַט dans Ps 103,4 et דָּלַק dans Da (TH) 7,9. Il est sans équivalent dans notre passage (Jr 20,9) et Jr 23,29. Or c'est, justement ce passage qui est le plus proche de notre texte. Mais il n'est attesté que chez Alexandrinus. Vaticanus (B) et Sinaiticus (S) l'omettent.

[270] Ps 4,8 ; 66,18 ; 119,1 ; Qo 2,1.3.15(*2) ; 3,17.18 ; Is 63,4 ; Jr 20,9 (notre texte) ; Dn 7,28.

Les effets de cette « pyrogénation »[271] sont évidents : fatigue, épuisement et affaiblissement total (πάντοθεν). Cet adverbe (πάντοθεν) revient 9 fois dans tout l'Ancien Testament.[272] C'est uniquement dans Jr 31,31 qu'il traduit l'hébreu כָּלָה, *tout*. Dans les autres occurrences l'équivalent hébraïque n'est pas attesté, la plupart étant d'ailleurs des textes de tradition grecque. Dn 13,22 est sémantiquement parlant le passage le plus proche de notre texte. C'est le cri de Susanne qui se sent cernée *de tous côtés* (πάντοθεν) et voit sa mort imminente.

La forme verbale παρεῖμαι (indicatif parfait passif de παρίημι, *être abattu, accablé*) n'est attestée qu'ici. Le TM indique que l'effort fourni par Jérémie pour tenter d'adoucir (וְנִלְאֵיתִי כַּלְכֵל) la douleur provoquée par le feu resta vain. C'est la même réalité qu'affirme la LXX où Jérémie reconnaît n'avoir pas pu supporter (καὶ οὐ δύναμαι φέρειν) cette douleur. Le « combat » est perdu ; mieux, il est gagné par Dieu. Le même verbe avait déjà été employé au v. 7 (וַתּוּכָל/καὶ ἠδυνάσθης), où Jérémie concédait déjà la victoire à Dieu. Mais était-ce nécessaire d'engager un tel bras de fer avec Dieu ? Le mérite de Jérémie est d'avoir osé. Il sait maintenant à quoi s'en tenir.

2.5.4 Dénonciation de la conspiration (Jr 20,10).

La conjonction כִּי/ὅτι que nous avons en début de ce verset en fait une proposition coordonnée causale. Elle poursuit, en l'explicitant, l'argumentation commencée au v. 7. Notons que, dans le TM, le début de ce verset ressemble mot à mot au Ps 31 (30),14. Comme pour la fin du verset précédent, on peut relever, ici aussi, le fait que les deux formes textuelles ont dû utiliser du matériau littéraire identique, mais que l'une d'elles a recomposé pour produire un texte qui exprime mieux l'intention littéraire ou théologique du *censeur*.

Cette phrase causale est un discours de Jérémie, dans lequel on trouve un autre discours, direct celui-là, qui reprend les termes d'une énième conspiration contre la personne de Jérémie. On voit pourquoi les mss L'-86[mg]-538 Syh[mg] Bo Or.III173 ajoutent l'expression λεγόντων, qui sert souvent à introduire ou à ouvrir un discours direct. Cette expression n'est cependant employée, ni dans le TM, ni dans la LXX. Nous pouvons donc considérer le discours direct comme introduit par le signe de ponctuation *deux points* (**:**).

---

271 En science, ce terme signifie une réaction chimique obtenue sur un corps soumis à une forte élévation de température.

272 Cf. 2 Sm 24,14 ; 2 M 13,5 ; 3 M 3,25 ; 5,6 ; 4 M 9,20 ; Si 51,7 ; Jr 20,9 (notre texte) ; 31,31 ; Dn 13,22.

Dans la première partie, le discours de Jérémie présente une légère recomposition dans les deux formes textuelles. Le participe συναθροιζομένων (*qui se rassemblent, se réunissent ensemble*) est relié à πολλῶν,[273] qui lui-même traduit l'adjectif hébreu רַבִּים. Selon la concordance (Hatch & Redpath) συναθροιζομένων traduit מָגוֹר ici. Ce serait du reste l'unique passage de l'Ancien Testament où συναθροίζω traduit מָגוֹר. Je pense, quant à moi, que la forme συναθροιζομένων n'a pas d'équivalent dans le TM. Le verbe συναθροίζω en ses diverses formes est employé près de 35 fois dans la LXX. Il ne traduit pas moins de 7 verbes hébreux[274] différents dont le plus récurrent (17 fois) est קָבַץ (*rassembler, réunir*). En outre, toujours dans le TM, les propos des détracteurs de Jérémie (מָגוֹר מִסָּבִיב, *la terreur, l'épouvante [est] partout !*)[275] interviennent déjà après l'adjectif רַבִּים. Dans la LXX, ces propos ne commencent qu'après l'adverbe κυκλόθεν, qui correspond à l'hébreu מִסָּבִיב. C'est donc cette expression qui se trouvait dans la *Vorlage* de la LXX.

L'ordre, exprimé par les verbes à l'impératif, est donné à tout le monde (כֹּל אֱנוֹשׁ/πάντες ἄνδρες), même les amis de Jérémie (שְׁלוֹמִי/φίλοι αὐτοῦ), pour qu'ils le *dénoncent* (TM : הַגִּידוּ), ou qu'ils *conspirent* (LXX : ἐπὶ σύστητε) contre lui. Notons l'emploi, dans le TM, du suffixe de la 1e personne du singulier sur le terme שְׁלוֹמִי (de *ma* paix) ; la LXX lit un pronom (φίλοι αὐτοῦ, *ses* amis) de la troisième personne du singulier. L'expression אֱנוֹשׁ שְׁלוֹמִי est le sujet d'une phrase dont la base est le participe שֹׁמְרֵי. Excepté le second impératif (τηρήσατε), dont le répondant hébreu est justement le participe שֹׁמְרֵי, tant dans la LXX que dans le TM, les formes verbales de l'impératif (à la 2e personne du pluriel) sont suivies de formes verbales de l'inaccompli (à la 1e personne du pluriel) : ἐπισύστητε καὶ ἐπισυστῶμεν /הַגִּידוּ וְנַגִּידֶנּוּ; τηρήσατε…καὶ δυνησόμεθα/…וְנוּכְלָה; και λημψόμεθα/וְנִקְחָה .

En tant que phrase causale, ce verset constitue donc une justification de la décision envisagée par Jérémie au verset précédent de démissionner de son ministère prophétique. Sa vie est réellement en danger. Le verbe שָׁמַעְתִּי/ἤκουσα signifie qu'il ne s'agit pas d'une rumeur. Jérémie a lui même

---

273 Le génitif πολλῶν συναθροιζομένων est régit par le verbe ἀκούω. L'expression a la nuance d'une proposition relative.

274 Il traduit הון (*considérer comme facile* : Dt 1,41), יָעַד (au *nifal* : *se mettre ensemble, se liguer contre* : Nb 16,11), מָגוֹר (notre texte Jr 20,10) ; נוּעַ (*trembler, tituber :* Am 4,8) ; קָהַל (*assembler, réunir* : Ex 35,1 ; Nb 20,2 ; Jo 22,12 ; Jg 12,4); עוּשׁ (*se hâter, s'assembler* : Jl 4,11) et קָבַץ (*se réunir, se rassembler* : 1 Sm 4,1 ; 7,7 ; 8,4 ; 25,1 ; 28,1.4(*2) ; 29,1 ; 2 Sm 2,25.30 ; 3,21 ; 1 R 11,14 ; 18,19 ; 20,1 ; 22,6 ; 2 R 10,18 ; Es 10,7).

275 C'est une phrase nominale. C'est pourquoi nous plaçons la copule ***est*** entre crochets.

été témoin auriculaire des calomnies (דִּבַּת/ψόγον) de ceux qui lui en veulent. Ces imputations mensongères attaquent, bien sûr, la réputation et l'honneur de Jérémie.

Comme cela est de coutume chez Jérémie, les auteurs de ces calomnies ne sont pas nommément cités. Le texte se contente d'évoquer des foules (רַבִּים/πολλῶν). Qui sont-elles, ces foules ? En outre, le lieu de leur rassemblement est également passé sous silence. Selon la LXX, ces foules sont celles qui se *réunissent ensemble tout autour, qui encerclent* (πολλῶν σὒ ναθροιζομένων κυκλόθεν). C'est cette nuance de proposition relative que nous avons accordée à ce génitif. Il s'agit, pensons-nous, d'une allusion à la position d'un piège prêt de se refermer sur sa victime. C'est, peut-être aussi, un rappel de ces assemblées où les impies se retrouvent pour préparer leurs plans fatidiques.

L'expression מָגוֹר מִסָּבִיב se retrouve textuellement dans Jr 6,25. Le contexte y est celui de l'invasion étrangère. Jérémie prévient ses compatriotes pour qu'ils ne sortent pas dans la campagne, de peur qu'ils ne tombent par l'épée de l'ennemi. Le contexte de notre texte (Jr 20,10) est celui de l'accusation contre Jérémie. On peut donc penser que les détracteurs de Jérémie, qui avaient entendu cette alerte lancée par le prophète, reprennent ici littéralement ses paroles. Leur objectif est clairement de montrer comment Jérémie est un agitateur, dont le message vise plus à perturber qu'à rassurer les paisibles citoyens.

Dans Lm 2,22, on trouve l'expression מְגוּרַי מִסָּבִיב, que l'on peut traduire par « *ceux qui demeurent autour de moi, mes hôtes autour de moi* ». On le voit, cette traduction est plus proche du texte que nous donne la LXX, plutôt que de celui du TM. La question se pose, dès lors, de savoir si notre passage (Jr 20,10TM) ne devrait pas être traduit comme nous avons traduit la LXX : «*j'ai entendu la calomnie de la foule qui demeure autour de moi* ». Cette proposition de traduction peut être soutenue par l'expression כֹּל אֱנוֹשׁ שְׁלוֹמִי qui suit. En effet, comment expliquer la présence d'un suffixe de la première personne du singulier dans le mot שְׁלוֹמִי ? Il en est de même du terme צַלְעִי qui suit. N'est-ce pas que Jérémie rend directement les paroles de ses détracteurs ? Ce qui, du point de vue stylistique, aurait nécessité l'emploi d'un suffixe de la troisième personne du singulier, plutôt que d'un suffixe de la 1[e] personne du singulier. La réponse à cette question pourrait nous ramener à l'expression מְגוּרַי מִסָּבִיב (Lm 2,22) que nous avons évoquée ci-haut, à cause de la présence du suffixe de la 1[e] personne du singulier dans le mot מְגוּרַי.

Le verset se poursuit avec une série de verbes à l'impératif, qui constituent un appel pressant à traquer Jérémie. Ce sont les propos des calomnia-

teurs, rendus par Jérémie lui-même dans un discours direct. Ce discours direct est plus simple dans la LXX que dans le TM, où Jérémie parle plutôt de lui-même. Le caractère pressant de cet appel est souligné, dans l'alternance déjà relevée entre la 2e et la 1e personne du pluriel, par le fait que les verbes à la 1e personne du pluriel ont une nuance cohortative (indirecte).[276]

Tous les hommes (כֹּל אֱנוֹשׁ/πάντες ἄνδρες), c'est-à-dire tout le monde, même les amis de Jérémie (φίλοι αὐτοῦ), c'est-à-dire même ses confidents (שְׁלוֹמִי), ceux qui partagent ses joies et ses peines,[277] sont appelés à participer à cette campagne de dénigrement.

Dans la LXX, tous sont d'abord invités à *se soulever, à s'unir* (ἐπισύστητε) *contre* lui. Le verbe ἐπισυνίστημι traduit 6 verbes hébreux différents.[278] Dans notre texte, il traduit נָגַד (*hifil*, *dire, raconter, dénoncer, faire connaître, rendre public*). Le TM invite donc à *dénoncer* Jérémie. Il s'agit de rendre public ses propos agitateurs et perturbateurs. Selon la LXX, ils doivent, ensuite, *l'épier* (τηρήσατε, de τηρέω *observer, veiller, épier*). Comment peut-on autrement observer la pensée ou l'intention (ἐπίνοια) de quelqu'un, sinon en écoutant ce qu'il dit, et en analysant chacun de ses actes pour en découvrir les motivations cachées ?

Au verset 7, Jérémie accusait déjà Dieu de l'avoir trompé. Le même verbe (ἀπατηθήσεται) est employé ici, lorsqu'il est demandé à ses amis de guetter son intention, pour voir *s'il sera trompé* ; ainsi ils pourront plus facilement prévaloir sur lui.

Dans une brève étude syntactique de Jr 20,7-13, S.D. Snyman[279] examine le sens des verbes פָּתָה et יָכֹל qui sont employés dans les versets 7 et 10. Il estime que, contrairement à ce qu'affirment plusieurs études exégétiques de ces versets, les verbes פָּתָה et יָכֹל ne peuvent pas avoir le même sens dans les deux versets. Si au verset 7 ils sont employés pour dire une action divine, ils expriment une activité humaine au verset 10. Selon lui, les versets 7 à 13 sont construits dans une structure chiastique évidente. C'est

---

276 Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 45, *a-b*, § 116. Le cohortatif qui a un emploi indirect ou subordonné (avec ו) exprime une idée de consécution ou de finalité (*afin que*). Il est précédé d'un impératif. Tel est le cas dans notre texte.

277 Cf. Ps 41,10.

278 פָּקַד: Lv 26,16 ; יָעַד: Nb 14,35 ; קָהַל: Nb 16,19 ; נָצָה: Nb 26,9 ; יָעַד: Nb 27,3 ; Dans Ez 2,6, le grec (διότι παροιστρήσουσι καὶ ἐπισυστήσονται ἐπὶ σὲ κύκλῳ) ressemble à une paraphrase de l'hébreu כִּי סָרָבִים וְסַלּוֹנִים אוֹתָךְ.

279 S.D. SNYMAN, « A Note on *PTH* and *YKL* in Jeremiah XX 7-13 », *VT* XLVIII (1998) 559–563.

cette structure qui met en évidence les diverses connotations des verbes פָּתָה et יָכֹל. Notons que cette étude se base uniquement sur le TM.

En ce qui concerne le participe שֹׁמְרֵי, force est de constater que son emploi dans le TM signifie qu'il ne s'agit pas d'un ordre, mais bien d'un constat. C'est ainsi qu'il nous paraît juste de le comprendre. La LXX a sans doute lu un impératif dans sa *Vorlage*, parce qu'elle emploie cette forme verbale (τηρήσατε) ici. En outre, les amis de Jérémie (שְׁלוֹמִי אֱנוֹשׁ) guettent, non pas son intention, mais sa chute, son « faux pas » (צַלְעִי). Si tel devait être le cas (אוּלַי), alors ils auraient là une belle occasion de se venger de lui.

On le voit, l'objectif final est le même, selon les deux formes textuelles (TM et LXX) : mater Jérémie (וְנוּכְלָה לוֹ/δυνησόμεθα αὐτῷ) et prendre la revanche sur lui. En se présentant partout comme étant le seul « représentant légal », l'unique dépositaire de la Parole de Dieu, en n'annonçant que le malheur, Jérémie a conduit à sa limite la patience de ses ennemis. Il s'agit maintenant de profiter de sa désillusion pour en finir avec lui. Mais n'oublions pas : ces propos des calomniateurs sont rapportés à Dieu pour l'inciter à se prononcer et à prendre parti pour Jérémie. En fait, Jérémie fait exactement ce que font ses ennemis : il dénonce. La différence entre eux et lui réside dans le sens de la dénonciation : vise-t-elle à nuire ou à sauver ? Jérémie se distancie, ensuite, de ses ennemis par le fait que, dans les combats de la vie quotidienne, Dieu reste sa référence ultime ; tandis que ses ennemis agissent justement sans référence à Dieu. C'est le message du verset suivant.

2.5.5 La force du Seigneur : gage d'une vie en sécurité (Jr 20,11).

Ce verset peut être divisé en trois parties. La conjonction (וְ/καὶ) que nous lisons au début de ce verset a un sens adversatif. B-S-106 Bo lisent d'ailleurs ὁ δὲ au lieu de καὶ. Le lien, tant syntactique que thématique, avec le verset précédent, est assuré par l'emploi des expressions du pouvoir, de la persécution et du savoir (ou du non-savoir). Comme pour les versets précédents, on trouve quelques différences entre le texte du TM et celui de la LXX.

La première proposition de ce verset présente un texte identique dans les deux formes textuelles. Il s'agit, dans les deux formes textuelles, d'une phrase nominale. Selon P. Joüon,[280] la forme אוֹתִי (de la préposition אֵת avec suffixe de la 1e personne du singulier, *avec moi*/μετ' ἐμοῦ) se trouve surtout dans les livres des Rois (1 R 20 ; 2 R 8), Jérémie et Ézéchiel. Il arrive sou-

[280] Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 103 *j-k*.

vent que l'on confonde entre la particule de l'accusatif אֵת et la préposition אֵת. Cette confusion, provoquée par la ressemblance des formes est ancienne. En effet, il arrive que la particule de l'accusatif prenne les mêmes suffixes que la préposition. Joüon estime « qu'on l'a sans doute employée d'abord avec les pronoms, pour leur donner la valeur d'accusatif (§ 61a), puis on l'a employée avec les noms. La forme primitive hébraïque est * *'āt* avec un *ā* long, mais abrégeable. Avec la voyelle longue *ā*, la forme devient אוֹת, écrit plus souvent אֹת (défective). On a cette forme longue avec les suffixes légers : אוֹתִי, אֹתְךָ etc. »

Les deux formes textuelles sont différentes dans la seconde proposition, qui s'ouvre par la formule prophétique de l'annonce d'un oracle de châtiment (עַל־כֵּן/διὰ τοῦτο). En effet le TM dit explicitement le sujet du verbe יִכָּשְׁלוּ: le participe רֹדְפַי. Dans la LXX, le sujet des verbes ἐδίωξαν et ἠδύναντο (qui sont à la 3e personne du pluriel) est contenu dans les verbes. Ces verbes, eux-mêmes, constituent une autre différence. ἐδίωξαν (de διώκω, *persécuter*) ne traduit pas יִכָּשְׁלוּ (de כָּשַׁל, *trébucher*); ἠδύναντο a l'infinitif νοῆσαι comme complément. Il prend ainsi une nuance modale. Tandis que יֻכָלוּ garde sa signification de *vaincre, prévaloir, pouvoir*.

Dans la LXX, la dernière partie de ce verset est composée d'une proposition principale (ᾐσχύνθησαν σφόδρα), suivie de deux subordonnées, dont l'une est causale (ὅτι οὐκ ἐνόησαν) et l'autre relative (αἳ…οὐκ ἐπιλησθήσονται). Dans le TM, on n'a pas la subordonnée relative. L'expression כְּלִמַּת עוֹלָם est, logiquement, le sujet du verbe תִשָּׁכֵחַ (*nifal*, 3e personne du singulier, féminin, de שָׁכַח, *oublier*). כְּלִמַּת est à l'état construit (de כְּלִמָּה). Il est donc le complément d'objet de הִשְׂכִּילוּ. La LXX fait de ἀτιμίας (qui traduit l'hébreu כְּלִמַּת) le complément d'objet direct de ἐνόησαν (qui traduit l'hébreu הִשְׂכִּילוּ). Et le pronom déterminatif αὐτῶν n'a pas d'équivalent dans le TM.

Comme dans le verset précédent, on voit un travail rédactionnel bien soutenu dans ce verset-ci aussi. L'écriture est limpide dans la LXX contrairement au TM où le texte est parfois haché. On se demande si la LXX n'a pas trop cherché à lisser le texte. L'introduction d'une subordonnée relative semble en être un des indices.

Malgré la conspiration à laquelle ses ennemis ont appelé (v. 10), Jérémie sait qu'il en sortira toujours vainqueur. Cette certitude est fondée sur la permanence de la présence de Dieu à ses côtés. וַיהוָה אוֹתִי/κύριος μετ' ἐμοῦ est une proposition nominale à forte valeur affirmative. En plus, le Seigneur n'est pas présent de n'importe quelle manière. Il est présent comme (כְּ/καθὼς) *un guerrier puissant et fort*. Une maison ou une personne gardée et protégée par un guerrier dont la valeur combattante est éprouvée, n'a

plus rien à craindre des attaques ennemies. La force du Seigneur est donc la garantie de la sécurité de Jérémie.

Le terme μαχητὴς est employé dix-huit fois dans la LXX, dont la moitié (9 fois) se trouve dans Jérémie.[281] S'il traduit אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה dans Jos 6,3 et אִישׁ רִיב dans Jg 12,2, partout ailleurs il traduit גִּבּוֹר. L'adjectif עָרִיץ souligne la force, la puissance, le caractère invincible du héros. Le grec rend cet adjectif par ἰσχύων (de ἰσχύω, *être fort, vaincre*) qui est une forme substantivée du participe. Ce vocabulaire, puisé dans le domaine militaire, nous permet de saisir un tant soit peu le climat de tension qui entoure Jérémie et le désir de sécurité ou de protection qui l'habite.

Le secret de la résistance et de l'endurance de Jérémie, c'est donc Dieu lui-même. C'est une révélation importante, d'abord pour Jérémie, ensuite pour tous ceux qui pourraient se demander d'où il tient cette force. En première ligne se trouvent, bien sûr, ses persécuteurs.

La partie du verset qui vient après la locution adverbiale עַל־כֵּן/διὰ τοῦτο développe, en quelque sorte, les différentes conséquences de cette attitude de défiance affichée par les détracteurs de Jérémie. Selon la LXX, ceux qui persistent à persécuter Jérémie n'ont pas pu comprendre que la force de Jérémie était YHWH lui-même. Ils resteront plongés dans l'ignorance. En effet, la persistance dans le mal est un type d'aveuglement aux effets néfastes. Le TM affirme le fait qu'ils vont se fatiguer, s'affaiblir, trébucher et qu'ils ne vaincront pas.

Jérémie constate, ensuite - et c'est une autre conséquence de cette attitude de défiance - que ceux qui le persécutent seront très confus et honteux, parce que, selon la LXX, ils ne (re)connaissent pas leur humiliation. Le TM affirme que c'est leur ignorance qui est la cause de leur confusion, de leur honte. Dans le TM, le jeu de mots, doublé d'une assonance, est remarquable entre les formes יִכָּשְׁלוּ, יְכָלוּ et הִשְׂכִּילוּ.

Au verset précédent, les ennemis de Jérémie appelaient à traquer son intention. Mais ici, on montre qu'ils ne sont même pas en mesure de connaître, de percer le secret de la résistance de Jérémie. Quelle honte, en effet ! Jérémie assure que cette humiliation durera toujours, elle sera éternelle et ne pourra être oubliée. Tel est le prix à payer, telle est la conséquence d'une ignorance coupable.

Le terme ἀτιμίας (pluriel de ἀτιμία, *honte, ignominie, déshonneur*) est employé 8 fois dans l'Ancien Testament. Il correspond 4 fois (cf. Ps 82,17 ; Pr 6,33 ; Jb 10,15 et Hb 2,16) à l'hébreu קָלוֹן. Dans notre texte (Jr 20,11) et Ez 16,63, il rend כְּלִמָּה et signifie : honte, ignominie, déshonneur, humilia-

[281] Jr 20,11 ; 26,9.12(*2) ; 27,9.36.37 ; 28,30.56.

tion. Dans deux cas (Pr 11,16 et Jb 40,13) ἀτιμίας n'a pas de correspondant en hébreu.

Tant dans le TM que dans la LXX, la dernière forme verbale (תִּשָּׁכֵחַ/ἐπιλησθήσονται) est un inaccompli au passif *nifal*. Qui en est l'agent ? Jérémie ou Dieu ? Il n'y a que Dieu dont l'action s'inscrive dans l'éternité. Mais le message de Jérémie s'adresse, de manière durable, à ceux qui en prendront connaissance. De génération en génération. Ils sauront que défier Dieu est passible d'une humiliation éternelle.

2.5.6 « Seigneur… que je voie !» (Jr 20,12)

Tout ce verset rappelle Jr 11,20 que nous avons déjà largement discuté.[282] S'agit-il, ici, d'une simple addition[283] ou d'une répétition voulue ? En tout cas, la quasi parfaite ressemblance entre ces versets demande explication. Relevons, néanmoins, quelques légères divergences de type syntactique que nous décelons entre les deux passages. Dans Jr 11,20, YHWH Sabaot (TM) ou le Seigneur (LXX) est d'abord désigné comme שֹׁפֵט צֶדֶק (*celui qui juge avec justice*). Le grec traduit par κρίνων δίκαια (*celui qui juge ce qui est juste*). Ici, dans Jr 20,12, YHWH Sabaot (TM) ou le Seigneur (LXX) est d'abord désigné comme בֹּחֵן צַדִּיק (*celui qui scrute en juste*). La LXX lit δοκιμάζων δίκαια (*celui qui sonde ce qui est juste*). Elle a vraisemblablement eu une autre *Vorlage* que le TM.

Ensuite, dans Jr 11,20, YHWH Sabaot (TM) ou le Seigneur (LXX) est identifié comme בֹּחֵן כְּלָיוֹת וָלֵב (*celui qui scrute les reins et le coeur*). Le grec traduit par δοκιμάζων νεφροὺς καὶ καρδίας (*celui qui scrute les reins et les coeurs*). Dans Jr 20,12, YHWH Sabaot ou le Seigneur est כְּלָיוֹת וָלֵב רֹאֶה (*celui qui voit les reins et le cœur*). Le grec traduit par συνίων νεφροὺς καὶ καρδίας (*celui qui scrute les reins et les cœurs*). Notons, en passant, que le participe συνίων est employé 15 fois dans la LXX. Dans la plupart des cas, il traduit l'hébreu בִּין ou שָׂכַל. Or, selon la Concordance (Hatch & Redpath), ici (et aussi dans 2R 12,19), il traduit רָאָה. Dans la demande que Jérémie adresse à Dieu plus loin, dans ce verset, on retrouve le verbe רָאָה. Jérémie demande que Dieu lui fasse voir (אֶרְאֶה) le châtiment qu'il compte infliger à ses ennemis.

Ces quelques variations sémantiques ne sont pas l'indice d'une reprise mécanique du texte. On y voit un travail conscient de retouche.

---

[282] Cf. la 1e confession.

[283] RUDOLPH le pense. Cf. l'apparat critique de la *BHS*. Si c'est bien une répétition voulue, il restera à en déterminer l'auteur et la motivation.

Tant dans Jr 11,20 qu'ici, c'est la thématique judiciaire qui marque le contexte. Le terme ἀπολογήματά (*cause, défense, plaidoirie*) ne se retrouve nulle part ailleurs. Il traduit רִיב que nous rencontrons déjà assez souvent. Mais le verbe ἀπολογέσομαι est utilisé dans Jr 12,1 (qui, avec Jr 11,20, forme la première confession). Notons que le même terme רִיב est traduit par δικαίωμά dans Jr 11,20.

Les thèmes de la vision et de l'intelligence traversent aussi ce verset. Dieu est le juge juste qui rend à chacun selon ses mérites. Dans sa justice, il punira les impies, et il ne manquera pas de révéler (אֶרְאֶה/ἴδοιμι) son dessein de châtiment au juste (Jérémie). Du moins, il l'espère.

2.5.7 Louange à Dieu, sauveur du pauvre (Jr 20,13).

Le texte est essentiellement le même dans les deux formes textuelles (TM et LXX). La première partie du verset est une proposition indépendante dont le verbe est à la seconde personne du pluriel de l'impératif (שִׁירוּ/ᾄσατε). La seconde partie est composée d'une proposition principale, dont le verbe est aussi à l'impératif (הַלְלוּ/αἰνέσατε). Elle est suivie d'une subordonnée causale (כִּי/ὅτι) dont le verbe est à l'accompli (הִצִּיל/ἐξείλατο).

Au début du verset, le TM répète deux fois le nom de YHWH. La symétrie y est plus remarquable que dans la LXX, qui ne cite qu'une seule fois le Seigneur et le remplace par un pronom personnel (αὐτῷ) après le second verbe.

Du fond de la "désolation" et de la désillusion jaillit l'action de grâces. Il s'agit finalement d'un cri ou d'un chant de victoire. Certains Psaumes qui célèbrent la victoire de Dieu sur les orgueilleux doivent bien résonner à nos oreilles. Dans la LXX, la forme ᾄσατε (de ᾄδειν, *chanter*) est employée 15 fois, dont 11 fois dans les Psaumes. Ce verbe (ᾄδειν) traduit 6 verbes hébreux différents et il est employé près de 70 fois dans la LXX. Dans notre texte, comme dans la plupart des cas, il traduit שִׁיר (*chanter*). La forme αἰνέσατε (de αἰνέω, *louer*), qui traduit הַלְלוּ, n'est employée que 5 fois dans la LXX, dont trois fois dans le livre de Jérémie (Jr 20,13 ; 38,5.7), une (seule) fois dans les Psaumes (Ps 21,24) et une fois dans les livres de la sagesse (Si 39,14).

Dans le TM, en revanche, la forme verbale הַלְלוּ (de הָלַל, *louer*) est employée 33 fois, dont 31 fois dans les Psaumes[284] et deux fois dans Jérémie (Jr 20,13 ; 31,7). Quant à la forme verbale שִׁירוּ, elle est employée 17 fois,

[284] Ps 104,35 ; 105,45 ; 106,48 ; 111,1 ; 112,1 ; 113,1 (*3).9 ; 115,18 ; 116,19 ; 117,1.2 ; 135,1 (*3).3.21 ; 146,1.10 ; 147,1.20 ; 148,1 (*2).7.14 ; 149,1.9 ; 150,1 (*2).6.

dont 10 fois dans les Psaumes.[285] On la trouve 1 fois dans Ex 15,21, 1R 5,12, Is 42,10, Jr 20,13 (notre texte) et 2 fois dans 1Ch 16,9.23.

C'est dire combien ces verbes sont l'expression par excellence de la joie suscitée par la victoire. On chante et on loue Dieu pour la victoire qu'il accorde. Celle célébrée ici est, d'abord, la victoire de Dieu qui sait faire justice aux persécutés et aux pauvres gens. L'adjectif πένης, qui traduit אֶבְיוֹן, signifie *indigent, nécessiteux, pauvre, celui qui doit travailler de ses mains pour pouvoir vivre*. Il marque surtout la différence entre celui qui est socialement et économiquement pauvre et le riche, c'est-à-dire celui qui vit dans l'indépendance économique. Le πένης (אֶבְיוֹן) est quelqu'un qui n'est pas propriétaire terrien, et qui, pour cette raison, doit se faire embaucher (comme journalier) chez le riche propriétaire, pour pouvoir ainsi gagner son pain quotidien.

Or, c'est pour cette catégorie sociale faible que Dieu a un amour préférentiel, c'est en sa faveur qu'il s'engage. Cette préférence de Dieu pour le pauvre traverse naturellement la Loi et les prophètes. Tous les éléments de la Loi (Alliance, loi de Sainteté) veillent à assurer la protection du faible et du pauvre.[286] Quant aux prophètes, leur lutte acharnée contre toute forme de violation de droits des plus démunis ne nous est que trop bien connue.[287] Comme on le voit, pour Israël, promouvoir la vie sociale est, en fait, un devoir religieux. Dieu est le maître de tout son peuple. Même le dernier des Israélites est sous sa constante protection.[288] Chaque membre de la communauté du peuple se doit aussi d'agir comme Dieu, en accordant l'attention voulue aux démunis.

C'est pendant l'exil et dans la période postexilique que le pauvre et l'humble deviennent des catégories typiquement religieuses. Aussi les hommes pieux emploieront-ils l'expression עָנִי וְאֶבְיוֹן (πτωχός καὶ πένης) pour se désigner eux-mêmes.[289] Les deux termes seront souvent employés comme synonymes dans un *parallelismus membrorum*.[290] La foi est grande, chez les croyants qui se désignent comme tels, d'entrer un jour dans la joie du Royaume que le Roi-Sauveur (qui se considère lui-même aussi comme un עָנִי)[291] viendra instituer.

---

[285] Ps 33,3 ; 68,5.33 ; 96,1(*2).2 ; 98,1 ; 105,2 ; 137,3 ; 149,1.

[286] Cf. Ex 23,6 ; Dt 15,11 ; 24,14 ; Lv 14,21.

[287] Cf. Am 2,6 ; 4,1 ; 5,12 ; 5,12 ; 8,4 ; Is 10,2 ; Jr 20,13 (notre texte), 22,16 ; Ez 16,49 ; 18,12 ; 22,29.

[288] Cf. 2 S 12,1-4 ; Ps 9,13.38 ; 21,27 ; 68,34 ; Jb 34,28.

[289] Cf. Ps 40,18 ; 70,6 ; 86,1 ; 109,22.

[290] Cf. Am 8,4 ; Ez 16,49 ; 18,12 ; 22,29; Pr 31,20; Ps 10,19; 12,6; 35,10.

[291] Cf. Za 9,9.

Il est intéressant de noter que Jérémie se place dans cette catégorie sociale. Dans ce sens, la victoire célébrée ici est aussi la sienne. Il dit qu'il ne s'est pas trompé en misant tout sur Dieu seul. C'est une sorte de « pied de nez » à l'endroit de ses détracteurs, qui croyaient Jérémie abandonné de Dieu.

2.5.8 Pourquoi naître, si ce n'est que pour souffrir ? (Jr 20,14)

Le texte est le même dans les deux formes textuelles (LXX et TM) et il ne présente aucune difficulté particulière. La traduction (de l'hébreu en grec) est parfaitement littérale. Quelques témoins attestent des leçons peu signifiantes. Aussi, aux deux ἡμέρα le mss 710 ajoute-t-il le pronom démonstratif ἐκείνη. Au premier ἐν ᾗ, A 26 Arab ne lisent pas la préposition ἐν. A-106' C' Chr.I 486 PsChr.VI579 lisent ἐγεννήθην au lieu de ἐτέχθην. C'est cette leçon qui est aussi attestée chez Jb 3,3. Syh C', Olymp n'attestent pas ἐν αὐτῇ.

De style poétique, le verset présente une structure concentrique dont le terme central est יוֹם/ἡμέρα (*jour*).

A Maudit soit
B **le jour** où je suis né ;
B' **jour** où ma mère m'a conçu
A' qu'il ne soit pas béni (TM) ou souhaité (LXX).

Au terme central (jour) est chaque fois liée une subordonnée relative introduite par la particule relative אֲשֶׁר/ἐν ᾗ.

Il est difficile de voir un lien entre ce verset et les précédents, bien qu'ils soient tous classés dans une même unité textuelle. De la louange et de l'action de grâces au Dieu-Sauveur, on retourne sans transition à la malédiction.

Jérémie maudit certaines circonstances qui ont concouru à sa génération ou à sa conception. Le premier, c'est le jour (de sa conception). On ne sait pas exactement si Jérémie a été conçu le jour ou la nuit. Mais l'expression *jour* marque ici une circonstance de temps qui indique le début d'un événement : la mise en route de la venue en ce monde de Jérémie.

Or, Jérémie, comme tous les êtres vivants d'ailleurs, n'a pas choisi de naître, il n'est pas l'auteur de sa conception et de sa naissance. C'est probablement pour cela qu'il introduit immédiatement la figure maternelle dans son drame. En effet, Jérémie considère sa vie comme un acte « insensé », voué à une souffrance inutile. L'introduction de la figure maternelle est une tentative de trouver quelque part, en dehors de soi-même, les raisons d'une

telle existence de peines et de sacrifices. On le sait, depuis Adam et Eve, la responsabilité de nos échecs personnels est naturellement à attribuer à autrui. On pourrait donc aller plus loin et dire que c'est finalement Dieu lui-même qui est indirectement maudit, en tant qu'il est l'Initiateur de toute vie. Ce pas n'est évidemment pas aisé à franchir.

Dans ses deux extrémités, le texte passe d'une affirmation absolue (הַיּוֹם אָרוּר/ἐπικατάρατος ἡ ἡμέρα) à un euphémisme אַל־יְהִי בָרוּךְ/μὴ ἔστω ἐπευκτή. C'est sans doute une manière d'adoucir la brutalité de la malédiction qui ouvre ce verset. L'adjectif ἐπευκτός (*désiré, souhaité*) semble être un néologisme. En dehors de ce passage, on le retrouve aussi dans le Ps 8,16. Mais Dt 10,8 et 1 Ch 23,13 attestent l'emploi du verbe ἐπεύχομαι, qui signifie *prier*.

2.5.9 Malheur au porteur de la bonne nouvelle ! (Jr 20,15)

La forme adverbiale לֵאמֹר/λέγων que nous avons au milieu de ce verset permet de le diviser en deux parties. Notons, par ailleurs, que le texte est partiellement identique dans les deux formes textuelles. Dans la première partie, il y a une phrase nominale ou participiale qui est suivie d'une subordonnée relative introduite par la conjonction אֲשֶׁר/ὁ.

לֵאמֹר/λέγων introduit un discours direct dont les formes verbales, au passif (יֻלַּד/ἐτέχθη), signifient que les propos qui sont rapportés sont ceux du sujet (הָאִישׁ/ὁ ἄνθρωπος) de la proposition principale. En outre, dans ce discours direct, la LXX emploie l'adjectif ἄρσεν (*mâle, viril*) pour traduire l'adjectif זָכָר (*mâle, viril*) qui, dans le TM, qualifie le nom בֵּן (*fils, garçon*). La LXX ne lit pas le terme בֵּן.

Le participe passif εὐφραινόμενος a la nuance d'une proposition relative. Dans le TM, nous avons un infinitif absolu (שַׂמֵּחַ) suivi de la forme finie du verbe (שִׂמְּחָהוּ, *piel*, parfait 3e personne du singulier de שׂמח, *être joyeux, se réjouir*). Cet infinitif absolu donne de l'emphase à l'action exprimée par la forme verbale finie.[292] La LXX ne lit ni l'infinitif absolu, ni le suffixe de la troisième personne du singulier que nous avons dans la forme verbale finie (שִׂמְּחָהוּ). En lisant εὐφραινόμενον αυτον le mss O rend le suffixe de la 3e personne du singulier et s'aligne ainsi sur le TM.

Si dans le verset précédent Jérémie maudissait *le jour de sa conception*, ici il maudit *l'homme qui annonce à son père sa naissance*. Le lien thématique entre ces deux versets est évident. Il est assuré par les expressions de

[292] Surtout, il rend le verbe transitif. Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 123.

la malédiction et de la naissance. Le terme הָאִישׁ/ὁ ἄνθρωπος[293] est, sans doute, à prendre au sens générique : il s'agit de la personne humaine. Ceci permet d'inclure la possibilité que ce soit aussi une femme qui a annoncé cette naissance, d'autant plus que ce sont les sages-femmes qui sont les témoins les plus directs du sexe de l'enfant qui naît.

Le contraste est remarquable entre la formule de malédiction (אָרוּר /ἐπικατάρατος) qui ouvre ce verset, et les expressions de joie (בִּשַּׂר/εὐαγγελισάμενος, שַׂמֵּחַ/εὐφραινόμενος) liées à la naissance d'un enfant. En effet, la naissance d'un enfant est motif de joie pour toute la communauté. C'est, sans doute, pour cela que la LXX n'emploie pas de pronom complément d'objet direct, c'est-à-dire l'équivalent du suffixe de la 3e personne du singulier que nous avons dans le TM, et qui concerne uniquement le père de Jérémie. La LXX laisse ainsi entendre que ce n'est pas seulement le père qui se réjouit de la naissance de l'enfant.

Cette joie n'est donc pas à vivre seul, elle doit s'annoncer. L'homme qui prend l'initiative d'apporter cette bonne nouvelle l'a aussi compris dans ce sens-là. Il importe de noter que, dans tout l'Ancien Testament, c'est uniquement ici que la forme εὐαγγελισάμενος est employée. En revanche, on rencontre 5 fois le participe présent εὐαγγελιζόμενος.[294] Mais les deux formes ont la même signification et elles traduisent le même verbe hébreu בִּשַּׂר, *annoncer, publier, porter un message, apporter un bon message, une bonne nouvelle*. La différence entre les deux formes tient à deux lettres. Plus fondamentalement, εὐαγγελιζόμενος, en tant que participe présent, rend l'idée de durée, de permanence (*annonçant toujours, en permanence*) dans l'action. Tandis que εὐαγγελισάμενος est un participe aoriste. Il rend l'idée d'une action (*annonçant une annonce unique, spéciale, une fois*) de courte durée, circonscrite dans le temps.

Curieusement, la bonne nouvelle annoncée est souvent un événement malheureux ou tragique. Aussi, dans 2 Sm 18, 26, l'homme qui vient annoncer au roi David la mort d'Absalom, pense lui apporter un message qui le réjouira. On sait l'effet que cette « bonne nouvelle » produira chez David.

Dans notre texte, l'infinitif absolu שַׂמֵּחַ employé dans le TM nous autorise à affirmer que, contrairement au roi David, le père de Jérémie s'est *vraiment* (*beaucoup*) réjoui de cette bonne nouvelle. Le père a d'autant plus de raisons de se réjouir que la naissance qu'on lui annonce est celle d'un

---

293 Si l'hébreu utilise le terme אִישׁ pour dire l'homme au sens tant spécifique que générique, le grec emploie le terme ἀνὴρ pour dire l'homme au sens spécifique. ἄνθρωπος est plus englobant.

294 Cf. 2 Sm 4,10 ; 18,26 ; Is 40,9 (*2) ; 52,7.

fils (בֵּן) que le TM qualifie de זָכָר (*mâle, masculin, viril*).[295] Nous avons déjà noté que la LXX n'emploie ici que l'adjectif ἄρσεν, qui est la forme neutre de ἄρσην ou ἄρρην (*mâle, viril, énergique*). *Le* terme ἄρσην traduit 5 mots hébreux différents, dont בֵּן et זָכָר. C'est ce dernier qui est le plus utilisé. La question que nous nous posons est celle de savoir pourquoi le TM emploie-t-il l'expression בֵּן זָכָר et aussi pourquoi la LXX ne lit-elle pas le terme בֵּן.

Dans la tradition biblique, on le sait, le garçon ou le fils est une promesse d'un avenir garanti. C'est, en effet, par lui que le père voit sa succession assurée. Voilà pourquoi sa naissance, contrairement à celle d'une fille, est accueillie comme un événement joyeux qu'il faut absolument célébrer.

Or, par son amertume, Jérémie tempère toute exubérance inconsidérée à son sujet. Il est, en effet, convaincu, que sa vie n'est qu'une misère insensée qui aurait dû ne pas être, une existence qui n'est un motif de fierté pour personne. L'adjectif זָכָר/ἄρσεν met surtout en relief l'aspect « virilité, masculinité » du fils. Dans un contexte d'adversité tel que celui dans lequel Jérémie vit, l'adjectif זָכָר/ἄρσεν vient comme rappeler au fils qu'il est promis à la virilité, à l'endurance et à la persévérance depuis sa naissance. Dans la responsabilité tant sociale que religieuse qu'il est appelé à assumer, l'épreuve est un compagnon de tous les jours. Il s'agit, dans l'épreuve, de manifester sa force.

C'est, pensons-nous, cette nuance que le TM a voulu faire ressortir au travers de l'expression בֵּן זָכָר. La LXX l'entend aussi ainsi, mais elle considère que ἄρσεν à lui seul suffit à dire *le fils dans sa virilité*. Il n'est pas nécessaire d'ajouter le nom υἱὸς.

2.5.10 Une comparaison insolite (Jr 20,16).

Le verset se divise en deux parties. Dans le TM, chacune de ces parties commence par des formes verbales (וְהָיָה et וְשָׁמַע, tous les deux au *qal* parfait avec *waw consécutif*) avec nuance de l'inaccompli.[296] Ces deux formes sont rendues, en grec, par des formes verbales (ἔστω et ἀκουσάτω) à l'impératif. Le terme הָאִישׁ/ὁ ἄνθρωπος assure le lien syntactique et thématique avec le verset précédent.

---

[295] Si le substantif זָכָר est employé 82 fois dans la Bible, on ne rencontre que trois fois l'adjectif זָכָר. Cf. Nb 3,40.43 et Jr 20,15 (notre texte).

[296] Cf. l'apparat critique de la *BHS*. Pour le premier verbe, RUDOLPH suggère qu'on lise יְהִי au lieu de וְהָיָה. De même pour le second verbe, il propose de lire יִשְׁמַע au lieu de וְשָׁמַע. Toutes ces propositions de correction vont, on le voit, dans le sens de la LXX.

La première partie du verset est composée d'une proposition comparative introduite par la préposition כְּ/ὡς. Cette comparative elle-même contient une proposition relative (אֲשֶׁר־הָפַךְ/ἃς κατέστρεψεν), dont l'antécédent est עָרִים/πόλεις (*les villes*). La LXX lit une expression circonstancielle (ἐν θυμῷ, *en colère*) que le TM n'a pas.

Le verbe ἀκουσάτω, qui se trouve au début de la seconde partie du verset, régit un double génitif : κραυγῆς et ἀλαλαγμοῦ. L'adverbe de temps (πρωὶ) qui suit le premier génitif est précédé d'un article,[297] qui équivaut à la préposition בְּ (dans l'expression בַּבֹּקֶר). Le second génitif (ἀλαλαγμοῦ) est suivi d'un autre génitif (μεσημβρίας) dont il s'agira de préciser le sens temporel[298] ou locatif (*en provenance du Sud*). Le TM, en lisant בְּעֵת צָהֳרָיִם, comprend cette expression (que la LXX traduit par μεσημβρίας) dans un sens temporel.

La malédiction prononcée par Jérémie dans le verset précédent se poursuit ici sous la forme d'une suggestion, d'une attente ou d'un souhait (TM)[299]. Jérémie a, sans doute, réalisé que l'« actuation » de la malédiction ne peut, normalement, être effectuée que par Dieu seul.

On peut aussi s'interroger sur le sens profond de cette malédiction acharnée contre *cet homme-là* (הָאִישׁ הַהוּא/ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος). Qui est cet homme ? Et pourquoi est-ce un homme, lorsqu'on sait, comme nous l'avons déjà relevé ci-haut, que ce sont les sages-femmes qui aident à accoucher, et qui sont de ce fait les témoins immédiats d'une naissance ? S'agit-il là d'une fonction sociale qui veut que quelqu'un soit chargé d'annoncer chaque naissance ?

La question devient encore plus cruciale, lorsqu'on voit que le sort de ce « propagateur anonyme » de bonnes nouvelles est souhaité être pareil à celui de villes (mot féminin) pas non plus clairement identifiées. En clair, Jérémie souhaite que Dieu traite cet homme-là comme il a traité ces villes-là : il les a totalement détruites et il n'en a éprouvé aucun regret.

L'emploi du verbe הָפַךְ (*renverser, retourner, détruire*) dans ce contexte-ci est motivé par le thème de la colère. L'expression circonstancielle ἐν θυμῷ[300] que nous avons dans la LXX vise à expliquer, à fonder l'action exprimée dans le verbe κατέστρεψεν (aoriste de καταστρέφω, *renverser, détruire*).

---

[297] Les mss 311-407 91-567 lisent le datif τω πρωι au lieu de το πρωι. 106' 534 (cf. 21,12) omettent l'article το.

[298] Le mss 198 lit εν μεσημβρια.

[299] C'est cette nuance d'exhortation et de certitude espérée que nous avons dans les formes verbales וְהָיָה/ἔστω et וְשָׁמַע/ἀκουσάτω.

[300] Cf. Jr 18,20.23 (la 1e confession).

L'affirmation que Dieu a détruit des villes et ne s'est pas repenti (נִחָם וְלֹא/καὶ οὐ μετεμελήθη) est forte et inexistante ailleurs dans la Bible. Dans Jr 15,1-2 (cf. aussi Jr 18), Dieu exprime son insensibilité, son manque de pitié vis-à-vis du peuple. Il promet de rester insensible, même si c'est Moïse ou Samuel qui se tient devant lui pour intercéder ! En ce qui concerne les villes, l'unique cas où Dieu décida de les détruire[301] et ne revint pas sur sa décision est celui de villes de Sodome et Gomorrhe. Nous pensons, quant à nous, que c'est à cet événement que Jérémie fait allusion ici. Il suggère que l'homme qui a annoncé sa naissance à son père subisse le même sort que celui subi par Sodome et Gomorrhe.

Si on est d'accord avec cette interprétation, alors l'expression temporelle (בְּעֵת צָהֳרָיִם) employée par le TM reste difficile à expliquer dans ce contexte. Que signifierait, en effet, dans ce contexte-ci, la locution « entendre le cri de guerre au temps de midi » ? La forme μεσημβρίας employée dans la LXX est dès lors à comprendre comme un génitif de limitation ou d'origine. Notons que le terme μεσημβρία traduit 5 expressions différentes en hébreu, dont la plus employée est צֹהַר.[302] C'est uniquement dans notre texte (Jr 20,16) que, selon la Concordance (Hatch & Redpath), μεσημβρία traduit בְּעֵת צָהֳרָיִם. Dans Dn 8,4.9LXX, μεσημβρία traduit נֶגֶב (*région au sud de la Judée, le Sud*). C'est cette nuance locative que nous attribuons à μεσημβρίας (*en provenance du Sud*) dans notre texte. Nous considérons donc que la LXX a lu un texte qui tient plus compte de la réalité que ne le fait le TM. A moins que le TM ait eu une autre réalité en vue ! En effet, selon la description géographique proposée par le récit que nous avons dans la Genèse, les villes de Sodome et Gomorrhe se situent dans la région au sud de la Judée, justement dans le נֶגֶב. Ce qui apporte un certain soutien à l'interprétation que nous proposons de μεσημβρίας.

2.5.11 On meurt si bien dans le sein maternel ! (Jr 20,17)

La conjonction אֲשֶׁר que nous avons en début de ce verset n'a pas son sens habituel d'une conjonction introduisant une proposition relative. Ici, elle régit plutôt une proposition coordonnée causale. La LXX, en la traduisant par ὅτι, la prend dans ce sens causal. Tout le verset est donc une coordonnée causale ; elle comprend deux actions exprimées par les deux formes

---

301 Cf. Gn 19,23-26.

302 Cf. Gn 43,16.25 ; Dt 28,29 ; 2 Sm 4,5 ; 1 R 18,26.27 ; 2 R 4,20 ; Jb 11,17 ; Ps 36 (37),6 ; 54 (55),17 ; Ct 1,7 ; Si 31 (34),16 ; 43,3 ; Am 8,9 ; Za 2,4 ; Is 58,10 ; 59,10 ; Jr 6,4 ; 15,8. צָהֳרָיִם est le duel de צֹהַר. Il signifie la double lumière, la lumière la plus forte, la plus brillante.

verbales que contient le verset. Si la première action est signifiée par la forme verbale מוֹתְתַנִי/ἀπέκτεινέν, la seconde, exprimée par la forme verbale וַתְּהִי/ἐγένετό a, quant à elle, un sens consécutif, une nuance de finalité.

Le texte est quasi identique dans les deux formes textuelles (TM et LXX). Selon la LXX, Jérémie aurait souhaité être mort *dans* le sein (ἐν μήτρᾳ) ; dans le TM c'est plutôt *dès*[303] le sein (מֵרָחֶם) de sa mère qu'il aurait bien voulu être mis à mort.

Admirons, dans le texte grec, le jeu entre les mots μήτρα (*sein maternel*) et μήτηρ (*mère*). Ce dernier est employé une fois, au milieu du verset, tandis que μήτρα revient deux fois, dans les deux extrémités du verset. Après ἐν μήτρᾳ A-410 Q-26-46-239-534-538 La[w] Arab Olymp lisent μητρός. 36 C'-613 106 233 544 Bo (cf. Jb 3,16 Nb 12,12) attestent μητρός μου.

La proposition principale, dont ce verset est la coordonnée (causale) est difficile à identifier. On peut donc dire que ce verset est, lui aussi, une proposition principale. Nous pouvons le considérer comme la poursuite de l'argumentation de Jérémie dans les versets précédents, où il était question de sa conception ou de sa naissance. Ici, Jérémie constate que Dieu ne l'a pas fait mourir *dans* le sein (LXX) ou *dès* le sein (TM) de sa mère. Le verset suivant, où la question même de l'existence est posée de manière poignante, nous fera mieux comprendre qu'il s'agit en fait, ici, d'un regret que Jérémie exprime. Il constate non sans regret que Dieu l'a laissé voir le jour.

Jérémie aurait souhaité que la grossesse du sein de sa mère durât éternellement, c'est-à-dire que sa mère ne l'enfantât jamais. La forme συλλήμψεως (génitif féminin de σύλλημψις) n'est attestée qu'ici. Dans Jr 18,22 (1[e] confession) nous avons rencontré la forme σύλλημψιν (accusatif) dans le sens de *se saisir de quelqu'un, mettre la main sur quelqu'un*. L'acception la plus proche de notre passage ici est dans Os 9,11 : à cause de son infidélité, Dieu constate que la gloire d'Ephraïm s'est envolée comme un oiseau et qu'il n'y aura plus pour elle ni enfantement, ni grossesse, ni conception (συλλήμψεων). Notons aussi que c'est uniquement dans notre texte ici que συλλήμψεως traduit l'adjectif הָרָה.

Si donc la grossesse de sa mère était restée éternelle, Jérémie n'aurait jamais vu le jour et le sein de sa mère aurait été sa tombe. C'est dire combien, vivant ou mort, on est si bien dans le sein maternel.

---

303 RUDOLPH (dans l'apparat critique de la *BHS*) suggère de corriger מֵרָחֶם en בְּרָחֶם pour rejoindre le sens locatif donné par la LXX. Ces paroles ne font-elles pas plutôt écho au récit de la vocation de Jérémie (Jr 1,5) ?

2.5.12 La vie a-t-elle un sens ? (Jr 20,18)

Le texte est identique dans les deux formes textuelles. Le lien thématique avec le verset précédent est en partie assuré par l'expression מֵרֶחֶם/ἐκ μήτρας. Ce verset peut être divisé en trois parties. La première est constituée de la locution interrogative לָמָּה זֶּה/ἵνα τί τοῦτο. La seconde partie est une interrogation directe, dont le verbe principal est יָצָאתִי/ἐξῆλθον. L'infinitif construit לִרְאוֹת, que le grec traduit par un génitif + l'infinitif (τοῦ βλέπειν) a une nuance finale. Les deux compléments d'objet direct de cet infinitif sont au pluriel (κόπους καὶ πόνους) dans la LXX et au singulier (עָמָל וְיָגוֹן) dans le TM. C'est l'unique variation dans le texte des deux versions. La dernière partie du verset est une affirmative. L'action principale est exprimée par le verbe וַיִּכְלוּ/διετέλεσαν dont le sujet est יָמָי/αἱ ἡμέραι μου. Cette dernière expression (mes jours) est une formulation poétique qui signifie « ma vie ».

Ce verset formule de manière émouvante la question du sens même de la vie. « Il existe des événements que seuls ne comprennent que des yeux qui ont pleuré », dit un proverbe africain. On se souvient : dès la 1[e] confession, Jérémie demandait à Dieu de voir. Et il reçut de voir, non seulement les intrigues et les manigances de ses ennemis, mais aussi et surtout leur scandaleuse prospérité. Au final, le constat est amer. A quoi cela sert-il de naître si ce n'est simplement que pour connaître une existence si misérable et si tragique. A quoi sert la vie si on n'est témoin que de la souffrance et des atrocités de tous genres ? On retrouve la même expression du désespoir le plus profond chez Job (cf. Jb 3). Il semble que ce soient les deux seuls textes bibliques où quelqu'un désire ne pas être né.

La formulation mérismatique (עָמָל וְיָגוֹן/κόπους καὶ πόνους) exacerbe une tension déjà intenable. Le travail prophétique, destiné à donner sens à la vie devient une peine insensée, une source de honte et de déshonneur. Pourquoi cela ? Mais qui, mieux que Dieu, peut répondre à cette question existentielle ?

Conclusion partielle

L'étude synoptique minutieuse et critique qui vient d'être faite sur les confessions montre que, de manière générale, les deux formes textuelles y représentent un texte quasiment identique. On n'y observe pas le grand chambardement textuel qu'on rencontre dans les autres parties du livre de Jérémie. Dans ce sens, l'affirmation parfois trop catégorique de l'existence de deux types textuels du livre de Jérémie, ayant connu une évolution parallèle,[304] demanderait sans doute à être nuancée. Mon étude confirme bien plutôt le fait que le livre de Jérémie a gardé dans le TM comme dans la LXX des parties qui n'ont pas évolué ou dont on a jugé qu'elles ne nécessitaient pas d'être modifiées.

Cette première conclusion peut paraître modeste et décevante, au vu de l'immensité du travail qu'il reste encore à faire sur la critique textuelle et l'exégèse du livre de Jérémie. Qu'il me suffise de préciser ici que ma conclusion, à savoir la quasi-identité du texte des confessions dans le TM et la LXX, est en soi déjà un constat important. Car, en effet, personne jusqu'ici n'avait pu apporter des preuves d'une identité totale ou partielle du texte des confessions dans leur ensemble dans le TM et dans la LXX, des preuves qui soient basées sur une étude comparative aussi serrée des deux formes textuelles. Mon étude synoptique aura le mérite de ne pas relever d'une hypothèse, mais de donner la preuve de la quasi identité des textes qu'elle affirme.

Par ailleurs l'approche méthodologique pour laquelle j'ai opté (par la mise en perspectives des deux formes textuelles) permet d'affiner l'opération de lecture du texte biblique. Par l'attention au texte qu'elle requiert, cette méthode assure que même dans les petites différences on peut entre autres découvrir des *mécanismes rédactionnels* qui pourraient expliquer comment et pourquoi les deux formes textuelles en viennent parfois à se démarquer l'une de l'autre. Aussi cette approche a-t-elle permis d'identifier trois types de divergences au sein de cette partie du livre où le texte est généralement identique dans les deux formes textuelles :

1° Quelques passages (cf. Jr 11,19.22 ; Jr 12,2.3) présentent des divergences dues à des corruptions inhérentes au processus de transmission du texte ou à certaines erreurs scribales. En appliquant la démarche propre à la critique textuelle, je crois avoir pu apporter ma contribution à l'intelligence de ces cas.

2° Dans certains autres passages (Jr 11,18. 21 ; 12,4 ; 15,10.13.17.18), les divergences semblent être dues à une volonté manifeste de retoucher le

---

[304] Cf. H.-J. STIPP, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut* (OBO 136), Fribourg-Suisse, 137-144 ; G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah*, Cambrigde 1973, 127-135.

texte. Ces cas feront l'objet de la discussion dans les deux chapitres qui suivent. Comme il s'agit de différences de type littéraire, il sera important d'en relever la fonction heuristique. A leur lumière on pourra proposer une réponse à la question de la priorité de l'une des formes textuelles et des raisons qui ont conduit à la rédaction d'une autre recension.

3° Le troisième type de divergences concerne la manière dont chaque recension interprète ou organise un matériau littéraire vraisemblablement commun aux deux. Ces divergences semblent être le fait de l'incertitude du scribe ou du traducteur face à un texte difficile.

Je m'empresse, néanmoins, de noter qu'on trouve dans la LXX un certain nombre de cas intéressants, où le traducteur grec n'a pas fait que rendre comme il le pouvait un texte hébraïque. Il amenait un sens appuyé par sa compréhension de l'hébreu. Cet effort pour rendre un sens se perçoit parfois dans le soin apporté à la traduction. En Jr 11,20 (κύριε κρίνων δίκαια δοκιμάζων νεφροὺς καὶ καρδίας ἴδοιμι τὴν παρὰ σοῦ ἐκδίκησιν ἐξ αὐτῶν ὅτι πρὸς σὲ ἀπεκάλυψα τὸ δικαίωμά μου), par exemple, le grec propose une belle « déclinaison » concernant le vocabulaire juridique avec les effets propres au grec. Les expressions δίκαιος, ἐκδίκησις, δικαίωμά, sont articulées au verbe δοκιμάζειν, qui appartient au même registre politique et juridique ; ce verbe est lui-même en lien avec ἀποκάλυπτειν, du même champ sémantique de ce qui est à manifester, à présenter en public. Tous ces termes ont été commentés au chapitre 2 (cf. § 2.1.3, pages 56-57) de cette étude.

Cette isotopie des mots du jugement indique entre autres qu'il y a, de la part du traducteur grec, une réelle recherche de pertinence et de cohérence dans le domaine lexical.

Notons, enfin, que même si la LXX donne généralement une leçon plus authentique et plus proche de son modèle hébreu, on trouve aussi quelques cas (Jr 11,22 ; Jr 15,15) où la leçon du TM est vraisemblablement plus original.

Chapitre 3.
De la LXX au TM. Eclairage de l'évolution textuelle à la lumière de Jr 17,12

3.1 La gloire du temple : indice de l'antériorité de la LXX par rapport au TM ?

Puisque, dans cette étude, il s'agit surtout d'essayer de rétablir l'histoire du texte du livre de Jérémie ancien à partir de la comparaison entre TM et LXX, certains des passages des confessions présentés dans le chapitre précédent éclairent, je l'espère, le mouvement qui a conduit du modèle hébreu de la LXX (considérée désormais comme étant la forme textuelle ancienne qui a subi les retouches rédactionnelles) au TM (en tant que forme textuelle révisée et donc secondaire).

Dans ce chapitre, je voudrais présenter une divergence, en Jr 17,12, qui n'attire que très peu l'attention de commentateurs. L'examen de ce verset vise à apporter une pièce supplémentaire à la démonstration qui tend à établir l'ancienneté et l'antériorité de la LXX par rapport au TM et le caractère secondaire de ce dernier. Mon hypothèse de travail consiste à traiter la différence qui se trouve dans les deux formes textuelles de ce verset comme un indice important, susceptible de déterminer le rapport chronologique (et herméneutique) entre le TM et la LXX. En effet, s'il s'avérait que c'est TM qui a subi une retouche rédactionnelle, alors on tiendrait là une preuve quasi irréfutable de son caractère postérieur et secondaire par rapport à LXX.

Voici le texte (Jr 17,12) tel qu'il se présente dans chacune des deux formes textuelles :

TM		LXX	
כִּסֵּא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ׃	Un trône de gloire sublime *plus que le premier* (est) le lieu de notre sanctuaire !	Un trône de gloire sublime (est) notre sanctuaire !	θρόνος δόξης ὑψωμένος ἁγίασμα ἡμῶν

Ce verset, ai-je dit dans l'analyse que j'en ai faite dans le second chapitre de cette étude (cf. § 2.3), est une exclamation sur la gloire et l'importance du sanctuaire ou du lieu-saint. Si la LXX emploie un seul mot (ἁγίασμα) pour dire le sanctuaire, le TM, lui, en emploie deux (מִקְדָּשֵׁנוּ

מְקוֹם,[305] *endroit, place, lieu de notre lieu-saint*). Mais la différence qui nous intéresse le plus ici est celle que nous trouvons au milieu du verset. Le TM affirme que ce trône glorieux est sublime (מָרוֹם) *plus que le premier* (מֵ־רִאשׁוֹן). Sous cette forme (sans doute poétique), l’expression מֵרִאשׁוֹן n’est attestée nulle part ailleurs dans l’Ancien Testament. Elle est, en fait, une forme contractée, composée de la préposition מִן, une particule qui indique la séparation, la provenance ou l’origine et le comparatif, et de l’adjectif masculin singulier רִאשׁוֹן, qui ici se rattache à et qualifie vraisemblablement l’expression מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ (*place, endroit, lieu de notre sanctuaire*). Le contexte (comparaison) de ce verset autorise à traduire מֵרִאשׁוֹן uniquement comme nous l’avons traduit : *plus que le premier* ou *du premier*.

Pour dire « *depuis l’origine, dès le début, jadis* » l’hébreu emploie en effet des expressions comme מִקֶּדֶם[306] (cf. Ne 12,46 ; Ps 74,12 TM/73,12 LXX ; Is 2,6 ; 45,21 ; 46,10 ; Mi 5,1) ou מֵרֵאשִׁית (cf. Dt 11,12[307] ; 26,2 ; Nb 15,21 ; 1 Sm 2,29 ; Is 46,10). Pr 8,22-31 est le texte le plus parlant à ce sujet. La sagesse s’y présente elle-même comme étant le principe et le fondement de l’action créatrice de Dieu. Elle a été établie « dès l'éternité, dès le principe, avant l'origine de la terre. » (cf. Pr 8,23). Or dans ce texte si expressif, ce n’est pas מֵרִאשׁוֹן qui est employé, mais bien plutôt les expressions רֵאשִׁית, קֶדֶם et בְּטֶרֶם (cf. Pr 8,25).

C’est donc dire que cette indication temporelle ou plutôt historique (מֵרִאשׁוֹן) que nous lisons dans Jr 17,12 est d’une importance majeure pour la détermination du rapport entre les deux formes textuelles. Or, force est de noter que la LXX ne lit pas cette expression, [308] ni même le mot מְקוֹם qui suit. Les témoins alliés à la LXX (S, B, la *Vetus Latina*) n’attestent pas non plus cette leçon. Je note par ailleurs qu’aucun commentateur ni aucune des traductions modernes n’accorde à מֵרִאשׁוֹן ce sens de comparatif ou de superlatif que je lui attribue. Tous la traduisent par « dès l’origine ou depuis le commencement ». Comment expliquer cette différence ? Qui du TM ou de la LXX aura ajouté ou supprimé les expressions מֵרִאשׁוֹן et מְקוֹם?

---

[305] Pour de plus amples informations sur les multiples acceptions du terme מקום chez Jérémie, Cf. M. LEUCHTER, « The Temple Sermon and the Term מקום in the Jeremianic Corpus », JSOT 30.1 (2005) 93-109. D. F. MURRAY, « MQWM and the Future of Israel », VT 40 (1990) 298-320.

[306] Qui rend parfois aussi une nuance géographique : *à l’Orient, de l’Orient*.

[307] Dt 11,12 lit מֵרֵשִׁית (sans *aleph*). Le sens est le même que מֵרֵאשִׁית (avec *aleph*).

[308] Pour une critique textuelle détaillée de ce cas, cf. W.L. MCKANE, *Jeremiah 1* (ICC), Edinburgh 1986, 402-406.

Première hypothèse : la LXX aurait laissé tomber les expressions מֵרִאשׁוֹן מְקוֹם par haplographie. Janzen signale effectivement ce cas parmi les 60 cas d'haplographie qu'il découvre dans le livre de Jr, mais en soulignant le fait que cette haplographie se trouvait déjà dans la *Vorlage* de la LXX. L'intention de Janzen est bien sûr de montrer comment le TM tente de corriger sa source, en ajoutant les expressions qui manquent. McKane pense qu'il y a eu une erreur par homoioteleuton : le copiste, ayant écrit מָרוֹם, a eu l'impression d'avoir écrit מְקוֹם. C'est ainsi qu'il est passé de מָרוֹם à מִקְדָּשֵׁנוּ (laissant ainsi tomber מֵרִאשׁוֹן et מְקוֹם). Je pense aussi que s'il y a eu erreur par haplographie ou par homoioteleuton, elle se sera déjà produite dans le modèle hébreu (la *Vorlage*) de la LXX ; on ne peut pas l'attribuer au traducteur grec dont le littéralisme est une caractéristique majeure. En outre, même sans les expressions מֵרִאשׁוֹן et מְקוֹם, la *Vorlage* de la LXX reste compréhensible. Elle se présenterait de la manière suivante : כָבוֹד מָרוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ כִּסֵּא (*un trône de gloire, sublime, notre sanctuaire !*).

Deuxième hypothèse : le TM a rajouté l'expression מֵרִאשׁוֹן. Les témoins alliés à TM (T, S, 4QJer[a]) lisent cette expression. Notons que cette expression, qui est, comme je l'ai déjà dit, une forme contractée de l'adjectif רִאשׁוֹן et de la préposition מִן n'est attestée qu'ici. Mais nous connaissons des textes post-exiliques où se retrouvent les expressions אֶת־הַבַּיִת הָרִאשׁוֹן (Esd 3,12) ou הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן מִן־הָרִאשׁוֹן גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד (Ag 2,3-9), employées dans un contexte de comparaison entre le nouveau temple (en pleine reconstruction) et l'ancien, dans leur gloire respective.

Avant toute décision sur l'évolution textuelle la plus probable entre le TM et la LXX en Jr 17,12, présentons d'abord les deux textes susmentionnés :

Esd 3,12

TM		LXX	
וְרַבִּים מֵהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְרָאשֵׁי הָאָבוֹת הַזְּקֵנִים אֲשֶׁר רָאוּ אֶת־הַבַּיִת הָרִאשׁוֹן בְּיָסְדוֹ זֶה הַבַּיִת בְּעֵינֵיהֶם בֹּכִים	Cependant, plusieurs parmi les prêtres et les lévites et les anciens des pères, les plus âgés et qui avaient vu *la première maison* dans ses fonda-	Cependant, plusieurs parmi les prêtres et les lévites et les anciens des pères, les plus âgés et qui avaient vu *la première maison* dans ses fonda-	καὶ πολλοὶ ἀπὸ τῶν ἱερέων καὶ τῶν Λευιτῶν καὶ ἄρχοντες τῶν πατριῶν οἱ πρεσβύτεροι οἳ εἴδοσαν τὸν οἶκον τὸν πρῶτον ἐν θεμε͂

בְּקוֹל גָּדוֹל וְרַבִּים בִּתְרוּעָה בְשִׂמְחָה לְהָרִים קוֹל׃	tions (et) celle-ci de leurs (propres) yeux, pleuraient d’une voix forte, alors que la foule élevait la voix en joyeuses clameurs.	tions et celle-ci de leurs (propres) yeux, pleuraient d’une voix forte, alors que la foule élevait la voix en joyeuses clameurs.	λιώσει αὐτοῦ καὶ τοῦτον τὸν οἶκον ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν ἔκλαιον φωνῇ μεγάλῃ καὶ ὄχλος ἐν σημασίᾳ μετ’ εὐφροσύνης τοῦ ὑψῶσαι ᾠδήν

Ce texte ne pose pas de problème de critique textuelle spécifique. Les deux formes textuelles lisent un texte identique, le grec traduisant (presque) littéralement l’hébreu. Ce passage représente un double intérêt pour nous : thématique d’abord, et littéraire ensuite. Du point de vue thématique, on y parle d’une maison. Le terme maison (בַּיִת/οἶκος) est employé deux fois dans ce verset. Le contexte nous autorise à penser qu’il s’agit de la maison de Dieu ou, plus clairement, du temple de Jérusalem.[309] Dans ce texte, il est donc question de l’expression de sentiments qui animent ceux qui voient renaître de ses cendres la maison de Dieu ou le temple, détruit quelques années auparavant : les plus anciens[310] éclatent en sanglots. Quant aux autres, plus jeunes sans doute, la joie est à son comble. Le peuple a (re)trouvé grâce aux yeux de Dieu, qui a ordonné la réhabilitation de ce *lieu* promis à son Nom. Le culte pourra reprendre et les sacrifices y seront désormais offerts en toute quiétude.

Le lien avec le texte de Jérémie qui nous occupe (Jr 17,12) est, de ce point de vue (thématique), évident, en tant que ce verset, nous l’avons dit, est une exclamation ou une expression de sentiments joyeux à la gloire du sanctuaire ou du temple. En outre, il s’agit ici (Esd 3,12) d’une comparaison effectuée entre « cette maison-ci » (זֶה הַבַּיִת/τοῦτον τὸν οἶκον) et la

[309] Pour de plus amples informations sur ce thème et les problèmes que ce texte soulève, on peut lire A. SCHENKER, « La relation d’Esdras A’ au texte massorétique d’Esdras-Néhémie», in : G. J. NORTON – S. PISANO (eds.), *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday (OBO 109), Fribourg-Suisse/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 218-248. Cf. aussi D. BÖHLER, *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels (OBO 158), Fribourg-Suisse/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht 1997.

[310] L’écart entre les deux temples est de 66 ans au minimum. Il est donc normal que l’on évoque des gens qui ont connu l’ancien temple. Ils ont survécu à la déportation et aux affres de l’occupation étrangère. Ce qui explique aussi leur émotion.

première. Nous avons dit que l’expression מֵרִאשׁוֹן (Jr 17,12TM) se comprenait aussi mieux dans un contexte de comparaison.

Du point de vue littéraire, c’est l’adjectif רִאשׁוֹן (dans l’expression אֶת־הַבַּיִת הָרִאשׁוֹן) qui retient notre plus grande attention. C’est exactement le même adjectif que nous rencontrons dans Jr 17,12TM. La seule différence entre les deux emplois est que dans Jr 17,12TM, il prend la signification comparative, à cause de la préposition מִן qui lui est préfixée ; tandis qu’ici il qualifie הַבַּיִת. Le nom בַּיִת (maison) étant déterminé par l’article הַ, la détermination se reporte aussi sur l’adjectif qui qualifie le nom. Cette observation nous autorise à placer Jr 17,12TM et Esr 3,12 dans le même champ sémantique et historique.

L’autre texte qu’il nous parait important de présenter est Aggée 2, 1-9.[311] La gloire du Temple est évoquée aux versets 3, 7 et 9. Mais c’est aux versets 3 et 9 que se fait de la manière la plus explicite la comparaison entre l’ancien et le nouveau temple. Ici aussi le lien thématique et littéraire avec Jr 17,12TM devrait pouvoir être aisément établi. Présentons d’abord le texte.

Ag 2,3

TM		LXX	
מִי בָכֶם הַנִּשְׁאָר אֲשֶׁר רָאָה אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה בִּכְבוֹדוֹ הָרִאשׁוֹן וּמָה אַתֶּם רֹאִים אֹתוֹ עַתָּה הֲלוֹא כָמֹהוּ כְּאַיִן בְּעֵינֵיכֶם׃	Qui parmi vous (est) le survivant qui a vu cette Maison dans sa première gloire? Et comment la voyez-vous à présent? N'apparaît-elle pas à vos yeux comme rien?	Qui (est) parmi vous (celui qui) a vu cette Maison dans sa première gloire et comment la voyez-vous à présent comme un rien à vos yeux ?	τίς ἐξ ὑμῶν ὃς εἶδεν τὸν οἶκον τοῦτον ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ τῇ ἔμπροσθεν καὶ πῶς ὑμεῖς βλέπετε αὐτὸν νῦν καθὼς οὐχ ὑπάρχοντα ἐνώπιον ὑμῶν

[311] Ce texte constitue la prophétie dite par Aggée et qui annonçait aux juifs de Juda et de Jérusalem la reconstruction imminente du temple de YHWH. C’est donc « la deuxième année du roi Darius, le sixième mois, le premier jour du mois » (Ag 1,1. Cf. aussi Ag 2,1) que YHWH, par la bouche d’Aggée appelle (Zorobabel) à s’intéresser enfin à sa maison en ruine. On peut situer cette prédication d’Aggée vers la fin de l’année 520. Avec Zacharie, il exhorte les juifs rentrés d’Exil à reconstruire le temple, condition de la venue de YHWH et de l’établissement de son règne. Le texte d’Esdras que nous avons précédemment présenté est, quant à lui, le récit de la réalisation de cette prophétie. Cf. aussi Esr 4,24 – 5.

Une première différence textuelle que nous pouvons noter entre les deux formes textuelles (TM et LXX) est le fait que le TM lit une expression (הַנִּשְׁאָר, *le survivant, le reste*) que nous ne trouvons pas dans la LXX. Ce participe *nifal* employé substantivement revient 7 fois dans l'Ancien Testament. Cf. Gn 32,9 ; 1 Sm 9,24 ; 2 R 25,22 ; 2 Ch 34,21 ; Esd 1,4 ; Is 4,3 et Ag 2,3. Si dans deux de ces occurrences (Gn 32,9 et 1S 9,24), il prend une acception ordinaire[312], partout ailleurs il est employé dans le contexte de l'exil : il désigne ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont survécu à la déportation.

Il y a une seconde différence entre les deux formes textuelles. Dans Aggée (LXX), le verset contient une double question, tandis que dans le TM le verset est composé d'une triple question. Dans la LXX, il s'agit en fait d'un reproche qui est fait au peuple tout entier et à ses chefs. Dans le TM en revanche il n'y a pas de reproche. La question s'adresse tant aux autorités politiques (Zorobabel est le gouverneur de Juda) que religieuses (Josué, fils de Yehoçadaq est le grand prêtre) ainsi qu'à tout le peuple. L'objectif de cette interpellation prophétique est clairement d'attirer l'attention de tout le monde sur le sort du temple et de préparer le peuple à se mettre au travail. L'argument de pointe est l'évocation de la gloire ou de la splendeur du premier temple. C'est donc à un exercice de mémoire que le peuple est convié. Or, il n'y a que des gens vivants qui peuvent se souvenir. Est-ce pour souligner cette importance du *reste, du survivant* que le TM lit l'expression הַנִּשְׁאָר ? Quoi qu'il en soit, l'évocation du *reste* peut avoir une forte charge émotive. Si on a survécu, on le doit à YHWH. La manière la plus franche de le remercier est dès lors de reconstruire le lieu de sa présence au milieu de son peuple. Et l'appel sera entendu.

Le lien littéraire entre ce verset-ci (Ag 2,3) et Jr 17,12 est assuré par les expressions כָּבוֹד/δόξα (*gloire*) et הָרִאשׁוֹן (dans Jr 17,12TM). De la gloire du temple, il en est de nouveau question dans le verset 7. C'est le contenu de l'oracle de YHWH qui s'ouvre au verset 6 par la formule prophétique (כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת/τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ) d'introduction de l'oracle. Le Seigneur Dieu des armées promet de secouer les nations pour qu'elles libèrent les trésors qui serviront à l'équipement de sa maison.[313] Il

[312] Dans Gn 32,9, il s'agit d'une stratégie militaire par laquelle Jacob entend soustraire un des camps d'une attaque éventuelle de son frère Esaü. « Si Esaü se dirige vers l'un des camps et l'attaque, le camp qui *reste* pourra se sauver ». Dans 1 S 9,24 le cuisinier – sur ordre de Samuel - présente à Saül le *reste* de viande qu'il avait mis de côté et l'invite à se servir.

[313] Dans Esr 1,5-11, on fait l'inventaire de tous les biens reçus ou récupérés et qui devraient servir à équiper le temple.

promet de *remplir de gloire* (וּמִלֵּאתִי כָבוֹד אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה/καὶ πλήσω τὸν οἶκον τοῦτον δόξης) le temple.

Jr 17,12TM « célèbre » ou s’exclame sur la gloire du second temple. Encore une fois, le terme כָּבוֹד/δόξα (*gloire*) nous permet d’établir le lien littéraire entre les deux textes (Jérémie et Aggée). Or, nous l’avons dit, Aggée est un oracle, c’est-à-dire une promesse (ferme) que le temple sera rééquipé et qu’il sera splendide. L’exclamation, dans Jr 17,12(TM) est un constat sur la splendeur du temple. C’est dire que le rédacteur de Jr 17,12(TM) vit et voit le second temple dans sa splendeur ou dans sa gloire. On peut donc dire qu’il est même plus tardif que Aggée. Jr 17,12TM est à Ag 2,6-8 ce que la réalisation est à une promesse ferme.

Par rapport à notre hypothèse, c’est Ag 2,9 qui nous parait être le passage le plus intéressant. Voici le texte :

Ag 2,9

TM		LXX	
גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן מִן־הָרִאשׁוֹן אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וּבַמָּקוֹם הַזֶּה אֶתֵּן שָׁלוֹם נְאֻם־יְהוָה צְבָאוֹת׃	La gloire à venir de ce Temple dépassera l'ancienne, dit Yahvé Sabaot, et dans ce lieu je donnerai la paix, oracle de Yahvé Sabaot.	La gloire à venir de ce Temple dépassera l'ancienne, dit le Seigneur Tout-Puissant, et dans ce lieu je donnerai la paix, oracle du Seigneur Tout-Puissant *et la paix de l’âme en vue de la préservation de toute créature pour reconstruire (restaurer) ce temple-ci.*	διότι μεγάλη ἔσται ἡ δόξα τοῦ οἴκου τούτου ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν πρώτην λέγει κύριος παντοκράτωρ καὶ ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ δώσω εἰρήνην λέγει κύριος παντὸ κράτωρ καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησιν παντὶ τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον

Dans la LXX, le verset est allongé d’une apposition explicative que le TM ne lit pas. Le texte de la LXX, qui est vraisemblablement plus ancien que le TM, dit le sens du sanctuaire : il est source de paix (et de vie) parce

que le Seigneur y réside. H.W. Wolff[314] aussi considère ce « plus » de la LXX comme un ajout explicatif ; il considère la paix promise à ce lieu comme étant une composante strictement spirituelle, à savoir le salut de l'âme, pour ceux qui s'engagent dans la reconstruction du temple. Il me semble que la paix dont il s'agit ici est réelle et immédiate. La présence du temple assure une vraie quiétude ; le peuple n'a plus à se préoccuper de savoir comment, quand et où il peut offrir son culte à son Dieu. L'explication de Wolff me parait donc difficile à suivre.

Trois éléments textuels et littéraires importants apparaissent dans ce verset-ci, qui nous autorisent à établir le lien avec Jr 17,12TM. En plus, comme pour Ag 2, 6-8, Ag 2,9 se tient par rapport à Jr 17,12TM comme la promesse par rapport à sa réalisation. Dans Ag 2,9, il s'agit d'une promesse que la *gloire* (כְּבוֹד/δόξα) du temple à construire sera (יִהְיֶה/ἔσται)[315] grande. Or Jr 17,12TM constate que *le lieu saint*, est un trône de *gloire* (כִּסֵּא כָבוֹד).

Dans ce contexte de comparaison, il faut dire que la gloire de ce temple est annoncée *plus grande que* le premier. L'expression מִן־הָרִאשׁוֹן (équivalente de מֵרִאשׁוֹן) est le second terme de la comparaison ; c'est même un superlatif qui clarifie le lien entre le *premier* et le second temple.

Dans Jr 17,12TM, le mot temple n'est pas employé ; on y trouve plutôt l'expression מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ (*lieu de notre sanctuaire*), qui est une métonymie et entend Jérusalem et le temple.[316] En effet, dans Ag 2,9 la paix est promise à « ce lieu-ci » (וּבַמָּקוֹם הַזֶּה), qui, comme dans Jr 17,12TM, peut signifier Jérusalem et le temple. On le voit, le lien tant littéraire que thématique entre Jr 17,12TM et Ag 2,9 est vraisemblable.

Quelle est l'évolution textuelle la plus probable entre le TM et la LXX ? Les textes que nous venons d'examiner montrent que l'évolution la plus probable est celle qui va du modèle hébreu de la LXX au TM. Dans Jr 17,12LXX nous ne trouvons trace de cette importante indication historique, portée par l'expression מֵרִאשׁוֹן ou מִן־הָרִאשׁוֹן. La gloire du temple (sanctuaire) y est néanmoins évoquée. On peut donc dire que la LXX suppose un

314 Cf. H.W.Wolff, *Dodekapropheten 6, Haggai* (ThKAT 14), Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag 1961. Selon lui, « G bringt einen erläuternden Zusatz. Er beschränkt die Verheissung ausdrücklich auf die einzelnen, die beim Tempelbau mitwirken, und verengt die Bedeutung von Shalom auf dem „Selenfrieden" (Lebensrettung) », 52.

315 Ces formes verbales sont à l'inaccompli.

316 M. Leuchter, « The Temple Sermon and the Term מקום in the Jeremianic Corpus » affirme que dans le corpus jérémien, le terme מקום ne se réduit pas à la seule Jérusalem et à son Temple. Le *lieu saint* se trouve partout (Ephraïm, Juda, Babylone) où le peuple peut pratiquer son culte. Cette affirmation s'inspire probablement des paroles de Jésus dans son entretien avec la Samaritaine. Cf. Jn 4,21. Elle ne reflète en tout cas pas la conception jérémienne du lieu-saint et de son temple, telle qu'elle s'exprime en Jr 17,12.

seul sanctuaire, sans doute le premier temple, qu'elle désigne par la seule expression ἁγίασμα. Il est donc vraisemblable que le TM corresponde à une rédaction faite à l'époque du deuxième temple, qui se situe après 520. Les deux textes (Ag 2,1-9LXX et TM et Esr 3,12) qui ressemblent à plusieurs égards à Jr 17,12TM datent de la même époque. La LXX correspondrait dès lors à la forme jérémienne qui date d'avant la destruction du temple et de Jérusalem en 580.

Dans une brève étude comparative faite sur les confessions de Jérémie selon le TM et la LXX, A. R. Pete Diamond[317] arrive à la conclusion que « the Hebrew text of edition 1 and edition 2 are the same. Edition 2 cannot at this level be seen as a derivative of edition 1. » La démonstration que je viens de faire et la conclusion à laquelle je suis parvenu montrent que celle de Diamond ne peut pas être suivie.

Je pense donc que Jr 17,12TM est à placer dans le contexte d'une lecture post-exilique. Le TM a vraisemblablement ajouté l'expression מֵרִאשׁוֹן ici pour marquer la différence entre le premier et le second temple. La LXX qui ne lit pas cette expression atteste par là n'avoir connu qu'un temple, celui de Salomon. Le double lien textuel et thématique qui s'établit entre Aggée et Esdras, d'une part et Jr 17,12TM d'autre part confirme la relation chronologique de postériorité du TM par rapport au modèle hébreu de la LXX. Quant aux termes מְקוֹם et מִקְדָּשֵׁנוּ j'ai déjà dit qu'ils formaient en TM comme une même et seule expression dont le sens premier est de dire la conjonction que Jérusalem représente entre le trône céleste et sa représentation terrestre concrète. Jr 3,17 que j'ai évoqué plus haut (cf. chapitre 2, § 2.3.1) présente un texte identique en TM et LXX. Jérusalem y est considérée comme étant le « trône de YHWH ». Il me semble donc que Jr 17,12TM a harmonisé ces deux passages-là, pour mieux exprimer l'idée que Jérusalem est vraiment le « lieu de notre sanctuaire » (מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ). Voilà qui pourrait aussi expliquer le plus (מְקוֹם) du TM. Dans la LXX, c'est sur le sanctuaire (ἁγίασμα ἡμῶν) lui-même que se fixe avant tout l'attention. Le lieu où il se trouve est impliqué. LXX a donc conservé ici une leçon vraisemblablement plus ancienne que TM dont le texte présente des traits d'une retouche rédactionnelle tardive (post-exilique). En outre, selon Jr 3,16, lorsque le peuple aura retrouvé sa terre, il ne se « souviendra plus de l'arche d'alliance ». Or celle-ci est la caractéristique par excellence du 1e temple, celui de Salomon. Jr 3,16-17 contient ainsi des éléments d'une comparaison entre le premier et le second temple. Le fait que ces passages se retrouvent harmonisés ou se lisent en sourdine dans Jr

---

[317] A. R. PETE DIAMOND, «Jeremiah's Confessions in the LXX and MT : A Witness to Developing Canonical Function ?», *VT* 40 (1990) 33-50, spéc. les pages 34-35.

17,12TM augmente la probabilité que Jr 17,12TM soit effectivement un texte secondaire et tardif par rapport au modèle hébreu de la LXX.

3.2 En quoi le second temple est-il plus glorieux que le premier ?

Plusieurs essais ont été entrepris[318] de retracer les contours du premier et du second temple de Jérusalem. Ces tentatives de description de l'architecture et de l'équipement du temple se basent sur des indications qu'en donnent un certain nombre de textes bibliques. La diversité, voire la contradiction entre certains de ces éléments textuels, rend difficile et aléatoire une description précise de ce point focal de la religion d'Israël. D'ailleurs, personne n'entend aujourd'hui reconstituer exactement l'architecture du temple.

Dans ce paragraphe, nous aimerions revenir sur la comparaison que les textes (Jr 17,12 ; Esdras et Aggée) que nous avons étudiés établissent entre le premier et le second temple. S'il est dit du second temple qu'il est ou qu'il sera plus glorieux que le premier, on aimerait savoir en quoi cette gloire consiste. En d'autres termes, on voudrait comprendre la théologie du temple qui sous-tend une telle affirmation.

3.3 L'histoire et la théologie du temple de Salomon

Selon le récit que nous fait 2 Sm 7,1-7, c'est David qui, voulant faire de Jérusalem le centre politico-religieux d'Israël, décide de construire une « maison » pour YHWH. Mais le prophète Natân, envoyé et porte-parole de YHWH, l'en dissuade. 2 Sm 7,13 explique cette intervention de Natân par le fait que c'est Salomon, le roi « pacifique », fils et successeur de David qui est pressenti pour bâtir ce prestigieux édifice[319] dont la description (bâtiment et mobilier) nous est donnée en 1 R 6-7. Le moins que le puisse dire est que cet édifice fut d'un éclat matériel sans pareil. Une preuve supplémentaire de cet éclat nous est donnée dans Esr 1,7-11. On y fait l'inventaire de tous les ustensiles et autres objets de grande valeur que les pillards babyloniens durent restituer aux Juifs qui, sur décret de Cyrus, devaient retourner chez eux et rebâtir le temple de YHWH qui est Jérusalem.

---

[318] Une des études les plus complètes à ce sujet est, sans aucun doute, celle de R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* II, 5e éd., Paris Cerf 1991. Pour l'histoire et la description du Temple de Jérusalem, cf. surtout les pages 148-173. Cf. aussi P. ROSS BEDFORD, *Temple Restoration in early Achaemenid Judah* (SJSJ 65), Leiden Brill 2001; O. KEEL (éd.), *Le Temple de Salomon* (Le monde de la Bible. Hors série), Paris 2005 ; James M. TROTTER, « Was the second Jerusalem Temple a primarily Persian Project », *SJOT* 15/2 (2001) 276-293.

[319] Dans 1 Ch 22,8-10 ; 28,3-7, ce projet de construire le temple est retiré à David surtout à cause du fait qu'il était un homme de guerre et qu'il a versé du sang innocent.

Du point de vue théologique, l'importance de ce temple n'est pas non plus à démontrer. Pour David, l'initiateur du projet, une royauté forte est celle qui peut à chaque instant compter sur la toute-puissance de Dieu, présent au milieu de son peuple. Il fallait donc créer les conditions les meilleures, pour que le siège de la présence de Dieu au milieu de son peuple soit digne de la gloire qui lui revient.

Le temple (de Salomon) a donc été le centre religieux de Juda ; il reste la référence du sanctuaire par excellence, de génération en génération. Salomon l'entend ainsi lorsqu'il affirme avoir construit à Dieu une demeure, une résidence où il habite à jamais (cf. 1 R 8,13). Si Jérusalem est considérée comme une ville sainte, c'est parce qu'elle abrite le temple. Elle devient aussi, par participation, le lieu (מָקוֹם) où siège la présence de Dieu.

1R 8,10 rapporte comment la nuée remplit le temple lorsque Dieu prend possession de sa « maison ». Dans les récits du désert, la nuée[320] est le signe de la présence de Dieu parmi son peuple. C'est par la nuée qu'on reconnaît Dieu présent dans la tente de la rencontre (Ex 33,9 ; 40, 34-35 ; Nb 12, 4-10).

La foi en la présence de YHWH dans son temple constitue donc le fondement et la justification du culte qui y est célébré et de toutes les autres initiatives des fidèles. Les Psaumes[321] sont l'expression par excellence de la foi en YHWH présent dans le temple. Même chez les prophètes, dont les réserves à l'égard du temple sont bien connues, on trouve la même croyance en un Dieu présent dans le temple. Aussi Amos n'hésite-t-il pas à comparer YHWH à un Dieu qui, comme un lion, « rugit de Sion » et fait entendre sa voix de Jérusalem (Am 1,2). La vocation d'Isaïe au ministère prophétique a lieu au temple (Is 6,1-4), une manière de reconnaître YHWH présent en ce lieu. Jérémie est convaincu que le trône de la gloire de Dieu se trouve à Sion (Jr 14,21). Mais le peuple doit à tout prix éviter l'infidélité s'il ne veut pas voir la grâce de la présence de Dieu s'en aller de ce lieu saint. Jérémie va même jusqu'à considérer la réforme de la vie intérieure comme plus importante qu'une foi et une confiance aveugle dans le temple (Jr 7,1-15 ; 26,1-15).

---

320 Ce terme est employé 94 fois dans la Bible. Il est souvent associé au feu, comme autre manifestation de la présence de Dieu au milieu de son peuple. Cf. Ex 13, 21-22.

321 Cf. Ps 27,4 ; 42,5 ; 76,3 ; 84 ; 122,1-4 ; 132,13-14 ; 134.

3.4 L'histoire et la théologie du temple postexilique

Si le temple, comme nous l'avons dit, est le siège de la présence de Dieu au milieu de son peuple, ce n'est pas avant tout par le fait d'une décision d'homme. C'est Dieu lui-même qui s'est choisi ce lieu (cf. 2 Sm 7,10), pour y établir sa présence. Dans ce sens, le temple est la matérialisation du choix que Dieu a fait de son peuple.

Dans une telle perspective de communion exemplaire entre YHWH et son peuple, l'exil et la destruction du temple[322] constituent, on s'en doute, une épreuve insupportable et incompréhensible pour le peuple. Même si cette catastrophe nationale est souvent présentée comme étant la conséquence logique de nombreuses infidélités du peuple, il n'en reste pas moins vrai que l'agir de YHWH dans cette épreuve, c'est-à-dire son « apparent » abandon de son peuple, reste une question terrible dans l'esprit du peuple.

Mais Dieu est vraiment fidèle. Cette vérité constitue le noyau de la prédication des prophètes (cf. le Deutéro- et le Trito-Isaïe, Jérémie, Ézéchiel) qui accompagnent le peuple dans cette épreuve et l'encouragent à garder allumé l'espoir de la restauration.

C'est justement dans ce contexte d'exil que Ézéchiel (cf. Ez 40,1 – 44,9) a la vision « d'un temple nouveau dans une Jérusalem restaurée et idéalisée ».[323] Plus que la splendeur architecturale de ce temple, c'est la notion ézéchielienne de *la gloire de YHWH* qui va retenir notre attention. Malgré le doute émis par certains critiques[324] au sujet de la fiabilité de quelques récits bibliques du retour de l'exil et de la reconstruction (Esr 1-6 ; Aggée ; Za 1-8), nous pensons qu'ils nous permettent tout de même de nous faire une idée du relatif éclat architectural et matériel du nouveau (second) temple. Nous avons évoqué l'inventaire fait par Esdras (Esr 1,7-11) des objets précieux pillés par les Babyloniens et ramenés à Jérusalem par Sheshbaççar. Suffisamment de ressources humaines et financières ont par ailleurs été mobilisées pour mener à bien l'entreprise de reconstruction (cf. Esr 1, 5-2,70).

---

[322] 2 R 24,13 rapporte que le trésor royal et celui du temple furent pillés dès la première invasion de Nabuchodonosor, en 597. La seconde attaque, dix ans plus tard (c'est-à-dire en 587) porta le coup fatal à Jérusalem et au temple. Tout fut emporté à Babylone. Cf. 2 R 25,13-17 ; Jr 52,17-23.

[323] R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament II*, Paris 1991^5, 162.

[324] Cf. J. M. TROTTER, « Was the Second Jerusalem Temple a Primarily Persian Project ? », *SJOT* 15/2 (2001) 276-293. A la page 283 de son article TROTTER affirme: « This analysis of the Ezra traditions regarding the construction of the second Temple raises serious questions concerning the possibility of using this material for purposes of historical reconstruction. »

Or, pour la vie religieuse et la foi d'Israël, l'importance du temple est liée à bien autre chose qu'à son apparat extérieur.[325] Is 66,1, un texte d'un prophète postexilique, se fait en quelque sorte l'écho de cette relativisation de l'importance de l'édifice du temple. YHWH y affirme que le ciel est son trône et la terre, son marche-pied. Dès lors, « quelle maison pourriez-vous me bâtir et en quel endroit le lieu de mon repos ? » interroge-t-il.

Si donc le temple est avant tout le centre de l'activité religieuse d'Israël, c'est parce qu'il est investi et rempli de la gloire de YHWH. Cette notion de « gloire de YHWH » (כְּבוֹד־יְהוָה/δόξα κυρίου), récurrente dans certains écrits de tradition sacerdotale (P),[326] prend un sens théologique inédit surtout en cette période postexilique. C'est la vision du retour de YHWH au temple qu'a Ézéchiel (Ez 43,1-12) qui lui donne cette impulsion. La « gloire de YHWH » y est décrite comme un phénomène physique *très lumineux*[327] qui rend presque palpable la présence de YHWH dans son temple.

Le retour de la gloire de YHWH dans son lieu saint a pour effet la purification de tout ce qui portait encore les traces des abominations commises. C'est un acte de réconciliation et de réhabilitation sans pareil qu'accomplit YHWH en acceptant de fouler de nouveau le sol du lieu où a toujours siégé sa présence. En témoignent les paroles d'Ézéchiel au sujet de la conduite du peuple (cf. verset 7). La gloire de YHWH qui avait quitté son sanctuaire y revient en pompe, opérant une véritable « *sanatio* » de tout ce qui était souillé. C'est, à notre avis, pour cette raison (très émotionnelle[328]) que le second temple est considéré par la communauté des retournés comme étant plus glorieux que le premier. En réalité, tant du point de vue matériel que théologique, rien ne permet d'affirmer que le second temple est plus glorieux que le premier. Plusieurs études[329] montrent du reste que le vocabu-

---

325 L'hébreu connaît surtout l'expression הָדָר pour dire l'éclat, la splendeur de l'ornement. Cf. Ps 45,4 ; 104,1 ; 149,9 ; Pr 20,29 ; Lv 23,40.

326 Cf. Ex 24,15-17 ; 29,42 ; Nb 14,10 ; 16,19 .42 ; 20,6: la notion de la « gloire de YHWH » est employée en rapport soit avec le Mont Sinaï, soit avec le tabernacle. C'est dans 1 R 8,10.11 (= 2 Ch 5,13.14) et 2 Ch 7,13 qu'elle s'applique au temple. Cf. George R. BERRY, « The Glory of Yahweh and the Temple », *JBL* 56/2 (1937) 115-117.

327 Cf. aussi Ez 1,4-28.

328 On comprend pourquoi les plus anciens éclatent en sanglots au moment où reprennent les travaux de reconstruction du temple. Cf. Esr 3,12-13.

329 Cf. P. M. BOGAERT, « Le Lieu de la Gloire dans le livre d'Ézéchiel et dans les Chroniques. De l'Arche au char », *RTL* 26 (1995) 281-298. Aux pages 288-289 BOGAERT affirme : « Dès lors – et nous en venons à l'explication – tout se passe comme si le Chroniste interprétait la description de l'arche du Premier Temple (1 R 7) à la lumière des visions d'Ézéchiel, y compris celle du retour, pour que sa nouvelle description puisse être le prototype de l'Arche-char du Second Temple. »

laire théologique utilisé pour décrire le second temple est en grande partie emprunté à celui employé lorsqu'on parle du temple de Salomon. Mais on peut comprendre que pour le peuple qui a vu s'en aller la gloire de Dieu du temple, il n'y a rien de plus honorant que de voir revenir cette gloire de Dieu en son Lieu (Jérusalem et son temple) le plus naturel. Avoir tout perdu et tout recevoir par la seule bonté de YHWH ne peut s'exprimer qu'en termes superlatifs. Ce retour n'est rien moins qu'une reprise en grâce du peuple par son Dieu. Le sentiment d'allégresse qui fait dire au peuple que le second temple est plus glorieux que le premier ne peut trouver meilleure expression que le chant du Psalmiste (cf. Ps 126/125) lorsqu'il récite : « Quand YHWH ramena les captifs de Sion, nous étions comme en rêve ; alors notre bouche s'emplit de rire et nos lèvres de chansons. »

Chapitre 4.
La fonction heuristique des divergences de type littéraire : Jérémie face à Dieu

Ce chapitre voudrait examiner quelques divergences de type littéraire décelées dans le texte des confessions, en vue de mettre en lumière leur fonction heuristique. Par divergences de type littéraire, j'entends les cas où aucune corruption liée à la transmission de textes, ni aucune erreur scribale n'est identifiable. Les divergences de type littéraire sont généralement le fait d'une volonté manifeste de retoucher ou de réviser le texte. Cette volonté est motivée par des raisons qui sont soit théologiques, soit idéologiques. Examiner ces mécanismes rédactionnels peut permettre de rétablir l'histoire du texte ancien et d'expliquer pourquoi on en est venu à préférer une recension à l'autre. Donnons d'abord la parole aux textes.

4.1 Montrer (faire voir) – Voir (Jr 11,18).

TM		LXX	
וַיהוָה הוֹדִיעַנִי וָאֵדָעָה אָז הִרְאִיתַנִי מַעַלְלֵיהֶם	Et YHWH m'a fait savoir et j'ai su ; alors ***tu m'as montré*** leurs agissements.	Seigneur fais-moi comprendre et je saurai ; alors ***j'ai vu*** leurs manœuvres	κύριε γνώρισόν μοι καὶ γνώσομαι τότε εἶδον τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν

L'analyse effectuée sur ce verset dans le chapitre deux de cette étude (cf. § 2.1.1) a permis de le diviser en deux parties. Le TM commence le verset par un ו que la LXX ne lit pas. Dans la première partie du verset, la LXX lit un verbe à l'impératif (γνώρισόν, *fais-moi comprendre*) ; le second verbe est au futur (γνώσομαι, *je saurai*), avec Jérémie comme sujet. Dans le TM, les deux verbes sont à l'accompli et c'est YHWH qui en est le sujet. La seconde partie du verset commence par un adverbe (τότε/אָז) qui tire une conclusion ou exprime un compte-rendu sur un fait précédent. Dans la LXX, cette conclusion s'exprime dans l'emploi de εἶδον (*j'ai vu*), à l'aoriste 1e personne du singulier. Cet accompli est suivi d'un complément d'objet direct (τὰ ἐπιτηδεύματα) au neutre pluriel. Dans le TM, l'adverbe אָז est aussi suivi d'un accompli au *hifil* 2e personne du singulier (הִרְאִיתַנִי), avec un suffixe de la 1e personne du singulier. Comme dans la LXX, ce verbe est suivi d'un complément d'objet direct (מַעַלְלֵיהֶם)+ suffixe de la 3e personne du pluriel.

La question qui se pose ici est celle de savoir pourquoi, dans la 2e partie du verset, la LXX emploie une forme verbale à la 1e personne du singulier [εἶδον (*j'ai vu*)] alors que le TM lit un causatif à la 2e personne du singulier avec un suffixe de la 1e personne du singulier [הִרְאִיתַנִי (*tu m'as fait voir, tu m'as montré*)]. Selon Holladay,[330] la forme verbale εἶδον (*j'ai vu*) suggère que la LXX a lu une *Vorlage* qui avait le *qal* (רָאִיתִי) et non pas la forme *hifil*. Cette observation semble se porter en faux contre la Concordance (Hatch & Redpath) qui indique que cette forme (εἶδον) traduit le *hifil* de ראה. Je pense comme Holladay que, si εἶδον devait rendre le *hifil*, ainsi que le suggère la Concordance, alors on devrait le traduire par « *j'ai fait voir, j'ai montré* ». Cette traduction ne correspondrait plus avec le contexte de demande qui est celui du texte grec. La question reste donc posée quant au sens de la forme causative הִרְאִיתַנִי (*tu m'as fait voir, tu m'as montré*) dans le TM.

Pour expliquer l'absence du ו dans la LXX, D. Barthélemy[331] estime que « le *G et la *S l'ont tout simplement omise, afin de pouvoir vocaliser le premier verbe à l'accompli (הוֹדִיעַנִי) en impératif (γνώρισόν). Quant à la 1e personne (εἶδον), elle n'est, selon lui, qu'une « assimilation au verbe qui précède immédiatement », à savoir γνώσομαι. Et de conclure : « *La rudesse de la syntaxe du *M est sûrement primitive par rapport aux assouplissements divers des versions anciennes et des traductions du XVIe s. ou d'aujourd'hui.* »

Il me semble qu'aucune corruption, aucune erreur éventuellement imputable à un scribe ne soit identifiable ici. Donc les deux formes textuelles attestent d'une divergence qui n'est pas le fruit du hasard. Comment l'expliquer autrement que par la seule « rudesse de la syntaxe »? Quelle aurait pu être l'évolution textuelle la plus probable ? En utilisant des formes verbales de l'accompli (dans la première partie du verset), le TM semble faire le récit de ce qui est une demande dans la LXX. Déjà de ce point de vue syntaxique et stylistique, l'évolution la plus probable est celle qui va de la LXX au TM. En effet, on ne fait un récit que d'événements passés. Quant à ce qui est présenté comme une *lectio difficilior* on peut, me semble-t-il, l'expliquer si on considère que la motivation idéologique ou théologique aurait pu être la raison majeure de cette retouche rédactionnelle. En employant la première personne du singulier (εἶδον), la LXX présenterait Jérémie comme étant le sujet actif de l'action ou du fait de voir ou de comprendre. La prépondérance de la 1e personne du singulier dans la

---

330 W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, Philadelphia 1986, 363.

331 D. BARTHELEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, (OBO 52/2) Fribourg-Suisse 1986, 567-568.

LXX souligne du reste l'importance de l'activité ou de l'implication personnelle de celui qui adresse sa demande à Dieu. Or, pour le « *recenseur* » du TM, le fait pour Jérémie de s'attribuer à lui-même la capacité de voir ou de comprendre ce qui se passe est insoutenable. En effet, le savoir et la connaissance sont avant tout une propriété divine. Seul YHWH est l'initiateur et le dispensateur de tout don, en l'occurrence celui de voir ou de comprendre. Voilà qui, à mon avis, justifie l'emploi, dans le TM, de la forme causative הִרְאִיתַנִי. YHWH en est le sujet. Jérémie, exprimé par le suffixe de la première personne du singulier est le complément d'objet indirect de l'action dont YWHW est l'agent principal.

Cette considération de la syntaxe et du contexte idéologique ou théologique montre que le TM est très vraisemblablement le fruit d'une retouche rédactionnelle. La visée idéologique ou théologique semble être la motivation principale qui sous-tend et fonde cette activité rédactionnelle. Contrairement à la LXX, le TM semble plus soucieux d'accentuer la subordination du prophète dans son rapport à Dieu. Ainsi donc, affirmer que le TM a subi une activité rédactionnelle active, c'est, me semble-t-il, reconnaître par le fait même son caractère d'édition postérieure par rapport à une forme textuelle hébraïque antérieure, une forme textuelle dont le traducteur grec se sera vraisemblablement servi pour « produire » la LXX.

4.2 Ma vie – Ta vie (Jr 11,21).

Jr 11,21 nous offre un autre cas qui relève, à mon avis, de la critique littéraire. Il illustre cette manière propre à chacune des deux formes textuelles de définir le rapport entre Dieu et son prophète (cf. l'analyse au chapitre 2, § 2.1.4).

TM		LXX	
לָכֵן כֹּה־אָמַר יְהוָה עַל־אַנְשֵׁי עֲנָתוֹת הַמְבַקְשִׁים אֶת־נַפְשְׁךָ	C'est pourquoi ainsi parle YHWH Sabaot au sujet des gens d'Anatot qui en veulent à *ta* vie	C'est pourquoi ainsi parle le Seigneur au sujet des hommes d'Anatot qui en veulent à *ma* vie	διὰ τοῦτο τάδε λέγει κύριος ἐπὶ τοὺς ἄνδρας Αναθωθ τοὺς ζητοῦντας τὴν ψυχήν μου

Ce verset est la réponse, en forme d'oracle de salut, que Dieu donne à Jérémie qui vient de dénoncer le complot ourdi contre lui par les gens d'Anatot. Ce qui attire notre attention ici est l'emploi du pronom personnel (*ma/ta*) que nous trouvons à la fin de ce passage choisi pour exemple. En

effet, la LXX lit un pronom de la 1[e] personne (τὴν ψυχήν μου). Le TM, quant à lui, emploie un suffixe de la 2[e] personne (אֶת־נַפְשְׁךָ). Si on considère cette divergence syntactique, qui n'altère en rien le sens du verset, comme une erreur scribale, il faut encore pouvoir déterminer qui de la LXX ou du TM a subi la modification. Il nous semble plutôt qu'il y ait eu ici un travail rédactionnel avec intention de marquer la hiérarchie des positions entre Dieu et Jérémie. Le suffixe de la 1[e] personne (τὴν ψυχήν μου) qui est employé par la LXX montre que c'est Jérémie lui même qui se dit (à lui-même) ce que Dieu entend faire contre les hommes d'Anatot. Dans le TM, l'emploi du suffixe de la 2[e] personne (אֶת־נַפְשְׁךָ) laisse l'oracle entièrement dans la bouche de YHWH. C'est YHWH qui s'adresse à Jérémie du début à la fin du verset. Comme au cas précédent, on voit la tendance qui anime le TM : attribuer à YHWH un rôle des plus actifs dans la prise en charge et la confirmation de son porte-parole. Tandis que dans la LXX, le prophète parle de lui, de *sa* vie, à la première personne du singulier.

4.3 YHWH peut-il ne pas voir ? (Jr 12,4)

TM		LXX	
עַד־מָתַי תֶּאֱבַל הָאָרֶץ וְעֵשֶׂב כָּל־הַשָּׂדֶה יִיבָשׁ מֵרָעַת יֹשְׁבֵי־בָהּ סָפְתָה בְהֵמוֹת וָעוֹף כִּי אָמְרוּ לֹא יִרְאֶה אֶת־אַחֲרִיתֵנוּ	Jusques à quand la terre sera-t-elle endeuillée et l'herbe de tout le champ sera desséchée ? A cause de la méchanceté de ceux qui l'habitent périt bêtes et oiseau car ils disaient : « il ne voit pas notre destinée»	Jusques à quand la terre sera-t-elle endeuillée et *toute l'herbe du champ* sera desséchée à cause de la méchanceté de ceux qui habitent en elle? Les animaux et les oiseaux périssaient parce qu'ils disaient : « *Dieu* ne voit pas nos chemins » .	ἕως πότε πενθήσει ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ χόρτος τοῦ ἀ γροῦ ξηρανθήσεται ἀπὸ κακίας τῶν κατοικούντων ἐν αὐτῇ ἠφα̃ νίσθησαν κτήνη καὶ πετεινά ὅτι εἶπαν οὐκ ὄψεται ὁ θεὸς ὁδοὺς ἡμῶν

Ce verset est une interrogation adressée à Dieu. Il doit se prononcer sur une question précise liée à l'environnement. Jérémie dénonce une catastrophe écologique causée par la méchanceté des habitants de la terre. Si le

texte ne dit pas exactement en quoi cette méchanceté des habitants de la terre consiste, il suggère, au moins, de mesurer l'étendue des dégâts : l'herbe des champs est desséchée. La destruction de (*toute*) l'herbe de (*tout le*) champ est une vraie désolation[332] qui rappelle les longues périodes d'aridité. Elle a un tel effet dévastateur sur ceux (bêtes et oiseaux) qui, les premiers, y trouvent leur pain quotidien qu'ils périssaient en masse. On peut donc penser que les habitants de la terre l'exploitent excessivement, dans une perspective égoïste et manichéenne. Cet athéisme « pratique » (cf. la philosophie du « *carpe diem* ») est inacceptable et Jérémie le fait savoir à Dieu.

Ceux qui s'adonnent à ces pratiques mettent en avant un argument pour le moins cocasse ; bien plus il s'agit ni plus ni moins d'un défi, d'une remise en question inadmissible de l'omniscience de Dieu. En effet, selon la LXX, les impies affirment que *Dieu* ne voit tout simplement pas leurs chemins (ὅτι εἶπαν οὐκ ὄψεται[333] ὁ θεὸς ὁδοὺς ἡμῶν). ὁ θεὸς est, sans équivoque, le sujet de (οὐκ) ὄψεται. Le TM, quant à lui, ne désigne pas explicitement le sujet de יִרְאֶה. Presque toutes les traductions modernes (RSV, RL, TOB) emploient le pronom de la troisième personne du singulier comme sujet du verbe voir. Quelques traductions (BJ, NEB) suivent la LXX et nomment explicitement Dieu comme étant le sujet du verbe voir.

Les témoins anciens suivent la logique habituelle: Aq et Sym s'alignent sur la LXX, tandis que la *V, la *S et le *T suivent le TM. Notons le fait que le fragment 4QJer[a] qui en général présente une forme de texte proche du TM, atteste ici d'un texte qui se termine par les lettres יה,[334] ce qui donne à penser que ce fragment lisait le Tétragramme à l'endroit où devait se trouver le sujet du verbe voir. Dans une récente étude sur les confessions de

---

332 Le verbe πενθέω (*pleurer, se lamenter, faire le deuil*) revient 14 fois dans l'Ancien Testament, dont 6 fois dans Jérémie (4,28 ; 12,4 ; 14,2 ; 16,5 ; 23,10 ; 38,21) et partout il traduit le verbe אבל ; excepté dans Jr 16,5 où l'on emploie le terme מַרְזֵחַ (בֵּית מַרְזֵחַ) et le verbe סָפַד. La signification reste la même. On trouve aussi d'autres passages, chez Jérémie (5,20 ; 9,9), où la désolation de la création est comprise (et condamnée) comme œuvre de l'impiété. Cf. aussi Os 4,3 ; Jl 1,10 ; Is 24,4 ; 33,9.

333 En dehors de ce passage (Jr 12,4), on en trouve encore quelques autres où il est dit que Dieu ne voit pas : Ez 8,12 ; 9,9 ; Ps 9,11 ; 72,11 ; 93,7 ; Jb 22,13. Partout, cet argument est avancé par les méchants, les impies et les idolâtres pour justifier leur scepticisme vis-à-vis de la foi en Dieu, vis-à-vis de Dieu lui-même. Chez Job, c'est Elifaz qui tente ainsi de creuser le scepticisme de son ami Job, pour le pousser à renier son attachement à Dieu.

334 Cf. E. Tov, « 4QJer[a] », in: E. Ullrich et alii (eds.), *Qumran Cave 4*, X The Prophets (DJD XV*)*, Oxford 1997, 160. Voir aussi Planche XXV. On peut y lire le texte suivant : כי אמרו לוא ירא(כ)ה יה

Jérémie, H. Bezzel[335] arrive aussi à la même conclusion. Il affirme : «Die bereits erwähnte Qumranhandschrift 4QJer[a] bezeugt nun an der Stelle, an der im Hebräischen ein etwaiges Subjekt stehen müsste, unmittelbar vor dem Abriss des Fragmentes recht deutlich die Buchstaben יה – es liegt nahe, hierin den erhaltenen Anfang eines Tetragramms zu sehen».

D. Barthélemy[336] fait remarquer que « *avant la dernière lettre du 2e mot, 4Q-a semble insérer un 'kaf' (qui a peut-être été gratté ensuite, selon Janzen 176[337]). Puis il place le tétragramme (qu'une lacune interrompt après la 2e lettre).* » Toujours selon D. Barthélemy « *la 1e main semble donc avoir lu ici : 'la Seigneur ne te fera pas voir…' et la seconde main : 'le Seigneur ne voit pas…'* ». La conclusion de cette argumentation est dès lors évidente : « *Le fait que 4Q-a et le *G explicitent le sujet du verbe par deux noms divins différents montre clairement que la non-explicitation du sujet dans le *M et les autres témoins est primitive.* »

Je pense quant à moi que si la LXX affiche clairement sa volonté de souligner le fait que c'est bien Dieu (et non pas Jérémie) qui *« ne voit pas »* les chemins des impies, le *recenseur* du TM n'a vraisemblablement pas supporté l'idée d'un Dieu qui *ne voit pas.* En tout cas, dans les passages de Jérémie que nous étudions et (presque) partout ailleurs, il n'est tout simplement pas pensable que Dieu qui octroie le savoir, le sens de l'anticipation (Jr 11,18) ne sache rien des chemins des hommes. Ceux qui le pensent sont justement des impies, qui ne méritent que la mort. Et pourtant dans les textes que je viens d'évoquer ci-haut (cf. note 330), le TM dit clairement de YHWH qu'il ne voit pas. Si la LXX emploie explicitement l'expression ὁ θεὸς, c'est qu'il devait se trouver dans le modèle hébreu (*Vorlage*) que le traducteur grec a eu sous la main. En refusant de se prononcer clairement sur le sujet du verbe יִרְאֶה, en omettant d'affirmer clairement que c'est Dieu le sujet de ce verbe, le TM atteste d'une retouche rédactionnelle qui répond à un besoin idéologique ou théologique : Dieu ne peut pas ne pas voir.

ὁδος est un emploi métaphorique qui entend tout l'agir de l'homme : son comportement moral, social et religieux. Le TM emploie le terme אַחֲרִית

---

[335] H. Bezzel, *Die Konfessionen Jeremias*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie (BZAW 378), Berlin 2007, 18-19.

[336] D. Barthelemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 52/2), Fribourg-Suisse 1986, 571-572.

[337] Cf. J.G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah*, Harward 1973, 176. Selon Janzen "Q and G may represent glosses of the previous verb; or they may variously reflect an original subjet lost in M. In either case, the agreement between Q and G is indirect at best, and by itself does not bespeak close familial relation."

dont le sens précis est difficile à cerner.[338] L'examen des passages bibliques où cette expression אַחֲרִית apparaît permet de la placer dans 5 champs sémantiques différents : on l'emploie dans un sens temporel lorsqu'on veut exprimer une idée de succession ou de postériorité dans le temps.[339] On la traduirait plus correctement par l'expression « *l'après* », au sens allemand de l'expression « *das Danach* ». אַחֲרִית est ensuite employé dans le sens d'une succession logique. On le traduirait alors par la préposition « *après* », mais comme expression de conséquences d'un acte.[340] C'est, me semble-t-il, cette signification qu'il sied d'accorder à notre texte (Jr 12,4). Les impies détruisent l'environnement. Un tel comportement irresponsable a, bien entendu, des conséquences désastreuses sur leur propre « *après* » (אַחֲרִיתֵנוּ) et celui des autres créatures. Mais, pour se donner bonne conscience, ils pensent que Dieu ne voit pas « *l'après* », c'est-à-dire la conséquence de ce comportement. Dans ce sens, cette expression est herméneutiquement proche de ὁδος. Les deux dénoncent la grave affirmation des impies selon laquelle Dieu n'a aucune influence sur le comportement, le temps, l'histoire, l'avenir de l'homme. Dans la bouche des impies, cette affirmation exprime leur désir de se cacher à eux-même leur apostasie. Une telle affirmation est, bien sûr, inacceptable ; Jérémie cite littéralement leurs propos pour convaincre Dieu de mettre fin à cette défiance.

אַחֲרִית est aussi employé pour exprimer l'avenir,[341] la descendance (ou le reste),[342] le terme ou la fin d'un processus.[343] Notons enfin cet emploi singulier de אַחֲרִית dans le Ps 139,9 (אֶשְׁכְּנָה בְּאַחֲרִית יָם): ce terme qu'on pourrait traduire par *à la fin de la mer* a, ici, le sens de l'occident (au sens géographique ou topographique), l'extrémité ultime de la terre.

---

338 Cf. SEEBASS, « אַחֲרִית », in: *ThWAT* Bd. I, col 224: "Was jeweils אחרית bedeutet, muss der Kontext zeigen; in sich ist es nicht exakt bestimmt und daher nuancenreich, so dass man über das exakt Gemeinte gelegentlich uneins sein kann."

339 Dt 8,16 ; Jb 42,12 ; Pr 29,21 ; Si 38,20.

340 Pr 5,4 .11 ; 20,21 ; 14,12 ; 16,25 ; 23,32 ; Jr 5,31.

341 Pr 23,17 ; 24,14 ; Is 46,10 ; Jr 29,11.

342 Dans le sens de descendance : Ps 109,13 ; Dn 11,4 ; Si 16,3 ; Ez 23,25a. Dans le sens de reste : Am 9,1.42 ; Nb 24,20 ; Ez 23,25b. Jr 31,17 est à cheval entre les deux significations (descendance et reste).

343 Dt 32,20 ; Si 3,26 ; 11,28 ; Pr 25,8 ; Ps 73,17 ; Jr 17,11.

4.4 Dieu seul est la force de Jérémie (Jr 15,10).

J'ai déjà largement discuté ce verset plus haut (cf. chapitre 2, § 2.2.1) Je voudrais brièvement revenir ici sur une divergence rencontrée dans la dernière partie du verset, et qui me semble être due à une volonté affichée de réviser le texte. Voici la partie de ce verset qui nous intéresse :

TM		LXX	
לֹֽא־נָשִׁ֥יתִי וְלֹא־נָֽשׁוּ־בִ֖י כֻּלֹּ֥ה מְקַלְלַֽונִי׃	Jamais je n'ai prêté ni emprunté. Tous me maudissent	Je n'ai pas prêté, et personne ne m'a rien prêté. *Ma force manqua* parmi ceux qui me maudissaient	οὔτε ὠφέλησα οὔτε ὠφέλησέν με οὐδείς ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπεν ἐν τοῖς καταρωμένοις με

Dans les deux formes textuelles, Jérémie affirme n'avoir ni prêté ni emprunté. Il constate simplement qu'on le maudit. La divergence qui nous intéresse se trouve dans le fait que dans la LXX Jérémie exprime l'effet nocif ou secondaire de l'activité commerciale et de la malédiction des autres : il s'affaiblit, la force lui manque. Or cette expression (ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπεν ἐν), qui est par ailleurs attestée par la *Vetus Latina*,[344] ne se trouve pas dans le TM , ce qui fait que le TM présente ici un texte plus court.[345] Qui des deux formes textuelles a soit rajouté soit laissé tomber cette expression ?

La forme ἐξέλιπεν suppose que le traducteur grec ait lu la forme כלה. ἡ ἰσχύς μου serait une expansion exégétique, ajoutée pour offrir un sujet au verbe ἐξέλιπεν. Nous avons noté plus haut (cf. chapitre 2 § 2.2.1) que la formulation la plus proche de celle que nous avons dans la LXX se trouvait dans les Psaumes 30,11 ; 37,11.[346] Ces psaumes sont des prières adressées à Dieu par des individus qui se trouvent dans la détresse la plus sombre. On peut considérer qu'un recenseur grec avait ce contexte de détresse à l'esprit

[344] Cf. P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica, et caeterae quaecunque in codibus mss & antiquorum libris reperiri potuerunt*, Reims 1743 (réimpr. Turnhout 1981). La *Vetus Latina* traduit cette phrase par « *fortitudo mea defecit* in his, qui maledicunt mihi ».

[345] Pour une discussion un peu plus détaillée de ce cas, voir W. MCKANE, *Jeremiah 1*, Edinburgh 1986, 345-346.

[346] Toujours dans un contexte de détresse Jr 4,31 ; Tb 14,11 ; Ps 88,4 ; 118, 81-85 parlent plutôt du souffle (de la vie ?) qui abandonne l'orant.

et qu'il aurait inséré cette glose explicative pour préciser ce qui arrive au juste qui subit constamment et injustement des attaques de ses ennemis : il en perd des forces et il pourrait en perdre la vie.

Or le TM ne donne pas cette précision ; il suppose sans doute que le lecteur l'entend. Mais je pense que la raison de l'absence de cette expression dans le TM est ailleurs : Dieu lui-même est considéré comme étant la force de Jérémie et il ne cesse de le lui dire au travers de toutes ces confessions. Dès lors, affirmer, comme Jérémie le fait dans la LXX, que la force l'abandonne, c'est insinuer que Dieu lui-même abandonne Jérémie. C'est probablement pour cette raison (idéologique ou théologique) que le *recenseur* hébreu a supprimé cette glose explicative. Je pense donc que la LXX représente ici un texte probablement plus proche de son modèle (*Vorlage*) hébreu. En outre, le littéralisme qui caractérise le traducteur grec est un élément de plus en faveur de cette conclusion. Si la LXX lit cette expression, c'est qu'elle se trouvait dans son modèle hébreu.

Enfin la LXX nous livre là une information sociale importante sur les conséquences de l'usure dans les relations interpersonnelles, surtout par rapport au pauvre[347] et au juste.

4.5 Des pillages *sans* contrepartie ou *en* contrepartie ? (Jr 15,13)

TM		LXX	
חֵילְךָ֤ וְאוֹצְרוֹתֶ֙יךָ֙ לָבַ֣ז אֶתֵּ֔ן לֹ֖א בִּמְחִ֑יר	Ta force et tes trésors je les donnerai au pillage, sans contrepartie	Et tes trésors je les donnerai au pillage en contrepartie	καὶ τοὺς θησαυρούς σου εἰς προνομὴν δώσω ἀν̂τάλλαγμα

Dans la LXX, ce sont les trésors du peuple que Dieu entend livrer au pillage. Ces trésors, c'est tout ce que le peuple possède de plus précieux : de magasins de vivres ou greniers (cf. 2 Ch 11,11) au trésor ultime qu'est le ciel (cf. Dt 28,12) en passant par la richesse royale et celle du temple (cf. Ne 10,39). Dieu livre tout cela aux pillards à cause de multiples péchés (διὰ πάσας τὰς ἁμαρτίας σου) commis par le peuple. Dieu considère cette action punitive comme une compensation ; c'est-à-dire le prix que le peuple est censé payer pour assurer la réparation de sa faute ou de son impiété, et éventuellement conduire ainsi à la réconciliation. Tel est le sens du mot

[347] Cf. HOSSFELD – REUTER, « נָשָׁא », in : *ThWAT*, Bd V, col. 658-663. Ces auteurs passent en revue tous les passages de l'Ancien Testament où le phénomène du prêt à intérêt (et ses conséquences) est thématisé. Cf. surtout Ex 22,24.

ἀντάλλαγμα (*en échange, en contrepartie*), que l'on retrouve 9 autres fois dans l'Ancien Testament (cf. Rt 4,7 ; 1 R 20,2 ; Ps 54,20 ; 88,52 ; Jb 28,15 ; Si 6,15 ; 26,14 ; 44,17 et notre texte, Jr 15,13).

Dans le TM, les pillages, qui toucheront toute l'étendue du territoire (וּבְכָל־גְּבוּלָיִךְ), sont aussi présentés comme étant la conséquence d'innombrables péchés (וּבְכָל־חַטֹּאותֶיךָ) commis par le peuple. La grande différence avec la LXX est le fait que, ici, Dieu ne considère pas ces pillages comme étant le prix ou la rançon que le peuple est censé payer (בִּמְחִיר לֹא) pour se racheter de son impiété. Qu'est-ce à dire ? Il importe d'abord de souligner la surprenante ressemblance entre ce verset-ci et Jr 17,3. Or dans Jr 17,3, la négation (לֹא) n'existe pas.[348] De ce point de vue, Jr 17,3TM ressemble presque mot pour mot à Jr 15,13LXX, même si le terme בִּמְחִיר ne s'y trouve pas. Comment expliquer la présence de la négation dans Jr 15,13TM ? L'expression בִּמְחִיר est attestée 8 fois dans l'Ancien Testament.[349] Or l'emploi le plus proche de notre texte est Is 45,13. Dans ce passage d'Isaïe, Dieu affirme son pouvoir souverain : « Malheur à qui discute avec celui qui l'a modelé. L'argile dit-elle au potier : que fais-tu ? » C'est donc dire que Dieu agit, et il n'a pas à justifier son action. Il a suscité Cyrus comme instrument pour libérer son peuple du joug babylonien, et il n'a pas à s'en justifier ou à payer un prix à qui que ce soit. Si Dieu suscite des pillards pour punir son peuple impie, il n'a pas à en rendre compte ou à considérer cette action punitive comme la contrepartie censée être payée par le peuple. « Donner sans contrepartie » peut aussi vouloir dire que le Seigneur donne (distribue) les biens du peuple sans rien recevoir en retour. C'est une pure dilapidation de ces biens et trésors. Il est libre dans son agir souverain. Telle me semble être la raison (théologique) de l'insertion de la négation (לֹא בִּמְחִיר) dans ce verset. Je considère donc le TM ici comme secondaire.

4.6 « J'étais rempli de colère » – « tu m'as rempli de colère » (Jr 15,17).

La divergence qui nous intéresse ici est d'ordre syntaxique et peut paraître insignifiante. Or dans le cadre de notre démonstration, elle constitue un autre indice d'une évolution textuelle portée par une intention « idéologique » ou théologique. Voici le texte et sa traduction :

---

[348] Pour une discussion plus détaillée de ce cas, cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, (OBO 50/2) Fribourg-Suisse 1986, 595-598.

[349] 2 Sm 24,24 ; 1 R 10,28 ; 2 Ch 1,16; Is 45,13; Jr 15,13 (notre texte); Lm 5,4; Dn 11,39 et Mi 3,11.

TM		LXX	
לֹא־יָשַׁבְתִּי בְסוֹד־מְשַׂחֲקִים וָאֶעְלֹז מִפְּנֵי יָדְךָ בָּדָד יָשַׁבְתִּי כִּי־זַעַם מִלֵּאתָנִי	Je n'ai pas siégé au conseil de ceux qui s'amusent pour me divertir ; devant la face de ta main j'étais assis seul car *tu m'avais rempli* de colère	Je n'ai pas siégé au conseil de ceux qui s'amusent, mais j'agissais avec crainte devant la face de ta main ; j'étais assis seul parce que *je fus rempli* d'amertume	οὐκ ἐκάθισα ἐν συνεδρίῳ αὐτῶν παιζόντων ἀλλὰ εὐλαβούμην ἀπὸ προσώπου χεῖ ρός σου κατὰ μόνας ἐκαθήμην ὅτι πικρίας ἐνεπλήσθην

La divergence qui retient notre attention dans les deux formes textuelles se trouve tout à la fin du verset : la LXX emploie une forme verbale (ἐνεπλήσθην) à la 1e personne. C'est Jérémie qui est le sujet actif de cette forme passive. Le TM, quant à lui, lit un *piel* parfait (מִלֵּאתָנִי, *tu m'as rempli*) à la 2e personne, avec un suffixe de la 1e personne du singulier. C'est Dieu qui est le sujet de ce verbe. Jérémie n'en est que le complément.

Si le texte de la LXX considère Jérémie comme un sujet capable d'exprimer son état d'âme, en l'occurrence la colère ou l'amertume, la logique du TM veut que même cela lui soit donné par Dieu. C'est l'auteur de la vie, c'est lui qui fait don du savoir, c'est aussi lui qui remplit de colère ou d'amertume.

4.7 La cause de la souffrance de Jérémie : Dieu ou la blessure ? (Jr 15,18).

Jr 15,18 constitue le dernier cas que nous aimerions encore présenter pour illustrer notre propos. Le texte et sa traduction :

TM		LXX	
לָמָּה הָיָה כְאֵבִי נֶצַח וּמַכָּתִי אֲנוּשָׁה מֵאֲנָה הֵרָפֵא הָיוֹ תִהְיֶה לִי כְּמוֹ	Pourquoi ma souffrance est-elle continue et ma blessure, incurable, refuse la guérison ?	Pourquoi ceux qui me font souffrir prévalent-ils sur moi ? Ma blessure est forte. Comment	ἵνα τί οἱ λυποῦντές με κατισχύουσίν μου ἡ πληγή μου στερεά πόθεν ἰαθήσομαι

אַכְזָב מַיִם לֹא נֶאֱמָנוּ׃	Vraiment tu es pour moi comme un ruisseau trompeur aux eaux pas fidèles	serai-je guéri? Elle est vraiment devenue pour moi comme une eau trompeuse, qui n'est pas fiable	γινομένη ἐγενήθη μοι ὡς ὕδωρ ψευδὲς οὐκ ἔχον πίστιν

C'est à Dieu que Jérémie s'adresse dans tout ce verset. La quasi parfaite littéralité dans la traduction de la dernière partie de ce verset (הָיוֹ תִהְיֶה לִּי כְּמוֹ אַכְזָב מַיִם לֹא נֶאֱמָנוּ/γινομένη ἐγενήθη μοι ὡς ὕδωρ ψευδὲς οὐκ ἔχον πίστιν) risque de nous faire oublier une petite différence syntactique très significative pour notre démonstration. γινομένη est un participe présent ; ici il traduit l'infinitif absolu הָיוֹ, qui lui-même sert à donner de l'emphase au verbe qui suit. Dans ce sens, γινομένη peut être considéré comme un adverbe. Nous l'avons d'ailleurs traduit par l'adverbe *vraiment*. Le verbe qu'il modifie est ἐγενήθη. Il est à la troisième personne du singulier. Selon le contexte, son sujet ne peut être autre que ἡ πληγή, *la plaie, la blessure*. Or, dans le TM, ce verbe que la LXX est censée avoir traduit, se trouve conjugué à la 2[e] personne du singulier masculin. Le contexte autorise à dire que le sujet de ce verbe ne peut pas être מַכָּה (*plaie*), un nom féminin. En effet, dans ce cas אַכְזָב devrait être au féminin. Or il est masculin. Le sujet de ce verbe est donc clairement celui à qui Jérémie s'adresse, à savoir Dieu lui-même. On le voit, contrairement à la LXX, le TM pose dès le début du verset, la question de la profondeur de la blessure et de l'incurabilité de la plaie. Si dans la LXX, c'est la plaie qui est comparée à de l'eau non fiable, dans le TM, c'est Dieu qui est directement mis en cause. C'est lui qui est pour Jérémie comme de l'eau non fiable. Cette divergence ne peut, me semble-t-il, s'expliquer autrement que par cette volonté visible du *recenseur* de TM, de faire de YHWH l'initiateur de tout ce qui touche à l'être et à l'action de Jérémie.

Conclusion partielle

Les deux derniers chapitres de cette étude ont eu pour objectif de tenter de fournir une preuve déterminante du mouvement irréversible qui voit le texte évoluer de la *Vorlage* de la LXX au TM. L'analyse textuelle de Jr 17,12 (au chapitre 3) a permis de situer les deux rédactions dans le temps et, par la révélation de certains mécanismes rédactionnels mis en œuvre par l'une des deux *recensions* (le TM en l'occurrence), on peut affirmer l'antériorité de la LXX par rapport au TM. Si donc la relation est celle-là en Jr 17,12, il est très probable qu'il en soit ainsi partout. Aucun autre cas ne permet de renverser les rapports entre le TM et la *Vorlage* de la LXX ; ce qui confirme les études faites par d'autres chercheurs sur d'autres parties du livre de Jérémie et qui soulignent elles aussi l'antériorité de la *Vorlage* de la LXX par rapport à la source du TM (cf. Chapitre 1). L'étude de Jr 17,12 montre que la naissance du TM (désormais forme secondaire) devrait vraisemblablement se situer à l'époque qui a suivi la fin de l'exil, c'est-à-dire au début du 5e siècle av. J.-C. 4QJr^a^ qui est un fragment daté du 2e siècle av. J.-C. et qui atteste un texte (en Jr 17,12) semblable à celui que lit le TM, apporte un soutien important à notre affirmation sur l'état du livre de Jérémie à l'époque avant le 2e siècle : les deux *recensions* étaient fixées. A. Schenker[350] pense que « à la fin du 3e et du 2e siècle, deux éditions du livre de Jérémie devaient coexister pendant un laps de temps. L'une était la réédition corrigée ou refondue de l'autre. Il est probable que la forme du livre en TM corresponde à l'édition nouvelle alors que la LXX ancienne de Jérémie reflète la première édition.»

Comment expliquer dès lors le fait que l'une des deux *recensions*, en l'occurrence le TM qui, par surcroît, est secondaire ait pris le dessus sur l'autre (la LXX qui atteste d'une forme plus ancienne du livre de Jérémie) ? La reconstruction du temple qui a suivi la fin de l'exil marque une étape décisive dans la renaissance d'un peuple qui s'est vu humilié et dépouillé de toute sa richesse : son Dieu, son temple, sa terre. La fin de l'exil signifie donc un retour en force fulgurant de Dieu dans la vie de son peuple qui peut de nouveau le rencontrer dans ce lieu, le temple, où siège à jamais sa présence. Cet important élément théologique me semble être le facteur qui régit et justifie la correction du modèle hébreu de la LXX par le TM et qui donne à ce dernier de pouvoir s'imposer et consolider sa priorité sur le premier (la *Vorlage* de la LXX).

Le chapitre 4 étaye davantage cette motivation théologique. Elle est la clé pour la compréhension des raisons qui conduisent un réviseur ou un

[350] I. HIMBAZA, A. SCHENKER, (éds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C. (OBO 233), Fribourg-Suisse 2007, 68.

recenseur à retoucher un texte. L'analyse textuelle minutieuse effectuée sur les divergences de type littéraire a permis de laisser ressortir la manière particulière dont chacune des deux formes textuelles conçoit et exprime le rapport entre le prophète et Dieu ou le lien qui unit le prophète à Dieu. Le TM semble veiller à ce que ce soit avant tout de Dieu qu'émane toute autorité du prophète. Dieu est au principe de tout acte prophétique, c'est à lui que revient l'initiative du dire et de l'agir du prophète. Dans la LXX, en revanche, le lien qui unit le prophète à Dieu va dans le sens d'une relative autonomie (filiale). Cette liberté avec laquelle la LXX caractérise le sujet Jérémie semble ne pas trop convenir au(x) réviseur(s) de TM, qui accentue(nt) plutôt la prééminence de YHWH dans son rapport avec Jérémie.

Si la forme secondaire (TM) a pu gagner en priorité par rapport à la forme plus ancienne (le modèle hébreu de la LXX), c'est de nouveau à cause de la prépondérance de la place qui, de manière générale, est désormais (c'est-à-dire après l'exil) accordée à YHWH dans la vie et l'histoire de son peuple. Plus rien et plus personne n'échappe à cette reprise en main (pour ne pas dire à cette mainmise) par YHWH des rênes de son histoire avec son peuple. Voilà qui, à mon avis, explique le mouvement qui conduit d'un texte court et plus ancien (représenté par la LXX) vers une édition plus longue (TM).

Le reviseur ou le recenseur, dans ce contexte précis du retour de l'exil et du retour en force de YHWH dans la religion du peuple, devrait être cherché dans le monde sacerdotal. A. Schenker note que « au 2e s. la conviction religieuse est attestée selon laquelle un prêtre, le Maître de justice aurait reçu de Dieu le don d'interpréter les mystères cachés contenus dans les paroles des prophètes. On est ainsi en présence d'une autorité d'interprétation prophétique correspondant aux écrits des prophètes. Cette conception est capable d'expliquer la raison pour laquelle certaines personnes se considéraient comme légitimées à retoucher les paroles des prophètes. »[351]

[351] I. HIMBAZA, A. SCHENKER, (éds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible* (OBO 233), Fribourg-Suisse 2007, 70.

Conclusion Générale

Mon intérêt pour l'étude de Jérémie a été suscité par le contraste qui se lit au travers de tout son livre. La personne du prophète Jérémie est elle aussi contrastée. En effet Jérémie semble être tourmenté par un poids qu'il lui est difficile de porter seul. Ce tourment s'exprime avec une véhémence peu commune à travers ces unités textuelles que l'on appelle les confessions de Jérémie. Une lecture attentive de ces confessions montre que la vie de Jérémie est une véritable *passion*.[352] Si on peut la résumer en deux mots, on dira que sa vie tout entière n'est que souffrance et solitude.

Face à une existence aux contours aussi tragiques, la question surgit spontanément de savoir quel peut bien en être le sens. Jérémie lui-même s'est aussi posé cette question, surtout lorsque au plus profond de son désespoir il en vient à maudire le jour de sa naissance, et à se demander pourquoi il est d'ailleurs sorti du sein de sa mère (Jr 20, 14-18).

Or, s'interroger sur le sens de l'existence c'est vouloir en connaître l'origine et la finalité. Dans le cas précis de Jérémie, il s'agit de chercher à comprendre l'origine et la finalité de tout ce qu'il endure. Cette quête de sens est d'autant plus pressante que c'est avec toute la générosité de son jeune âge que Jérémie avait accueilli l'appel à devenir la « bouche de YHWH » (Jr 15,19) et que c'est avec toute sa bonne volonté qu'il s'est mis au service du Seigneur (Jr 15,11).

La question sur le sens de l'existence « malheureuse » de Jérémie ayant été suscitée par le contact avec le texte de Jérémie, j'ai cru que toute tentative de réponse à y apporter ne pouvait logiquement que se tourner vers le texte lui-même. Ce retour au texte soutenu et encouragé par la nécessité de produire un travail scientifique qui s'insère dans un contexte spécifique de recherche a entrainé l'adoption d'une méthodologique qui, depuis plus de trois décennies, tente de clarifier le rapport qu'il pourrait y avoir entre le texte hébreu massorétique (le TM) et celui en grec (la « Septante ») du livre de Jérémie.

Afin d'apporter ma contribution à cette question du rapport entre les deux formes textuelles (TM et LXX) du livre de Jérémie, j'ai entrepris de soumettre le texte des confessions (Jr 11,18-12,6 ; 15,10-21 ; 17,12-18 ; 18,18-23 ; 20,7-18) à une étude comparative et critique. J'ai aussi examiné quelques uns des manuscrits découverts à Qumran pour pouvoir définir leur

---

[352] C. M. MARTINI, *A Prophetic Voice in the City*, Minessota 1997. Cf. p. 114: « Besides the characteristics and aspects of Jeremiah's life considered up until now and that we find in Jesus, there is a Passion, a *passio prophetae* very similar to Christ's passion. It is amply described from chapters 36 to 46, and we will dwell on certain fundamental points to see just how this passion, this suffering of the prophet speaks to us today. »

place entre le texte massorétique et le texte grec dans l'histoire du texte jérémien dans les confessions. Les conclusions partielles que je propose respectivement à la fin du chapitre 2 (cf. p. 160) et des chapitres 3 et 4 (cf. p. 189) de cette étude, donnent les résultats auxquels je suis parvenu et que je voudrais récapituler ici en cinq points :

1. Le double état du livre de Jérémie.

Si l'étude du livre de Jérémie a connu un regain d'intérêt remarquable ces trois dernières décennies, c'est surtout à cause de divergences textuelles et littéraires importantes dont attestent les deux grands témoins à notre disposition aujourd'hui, à savoir le texte hébreu massorétique (TM) et la traduction grecque (LXX). Le premier chapitre de cette étude a retracé l'histoire de la recherche à ce sujet. Or l'étude comparative et critique faite sur les confessions montre que de manière générale le texte de ces deux recensions est quasi identique. On n'observe donc pas de bouleversement notable dans le texte des confessions comme c'est le cas dans d'autres parties du livre de Jérémie, même si le grec tend généralement à offrir un texte plus sobre et donc plus court. Si ce constat n'enlève rien à la vérité du double état attesté du moins dans certaines parties du livre de Jérémie, il reste néanmoins un appel à nuancer l'affirmation parfois trop catégorique de l'existence de deux types textuels ayant connu depuis toujours une évolution parallèle. La quasi identité du texte des confessions (il n'y a d'ailleurs pas que les confessions qui attestent d'un texte identique dans le TM et la LXX) est une confirmation du fait que le livre de Jérémie a gardé des parties qui n'ont pas subi de modifications majeures.

2. Le littéralisme de la traduction grecque

Certains chercheurs (cf. chap. 1 § 1.2) considèrent la LXX comme un témoin peu fiable surtout parce qu'elle n'est qu'une traduction qui brille par son littéralisme. En effet, les passages que nous avons étudiés confirment ce constat : la traduction grecque est souvent très littérale, pour ne pas dire « littéralissime ». Or, lorsqu'on tente de reconstituer l'histoire du texte et de retrouver la forme textuelle ancienne que le grec a traduite, le littéralisme devient un atout. En effet, à cause du littéralisme de la traduction grecque, on peut considérer les divergences entre les deux formes textuelles (TM et LXX) comme un signe que la LXX a lu un autre modèle hébreu qu'elle rend tout aussi scrupuleusement en grec. Le littéralisme fonde la vraisemblance que le traducteur scrupuleux ne devînt pas tout d'un coup

capricieux dans ces passages où les deux formes textuelles divergent, mais que là il a lu une autre *Vorlage* que la source du TM.

Par ailleurs, le littéralisme de la traduction grecque doit aussi être relativisé. Le traducteur n'est tout simplement pas servile, il ne fait pas que rendre comme il peut un texte hébraïque dont certaines nuances lui échapperaient. Dans certains cas (cf. Jr 11,20), on voit que le traducteur exprime un véritable parti pris lexical qui reflète l'hébreu tout en créant une belle phrase grecque riche de sens et d'échos.

3. La nature des divergences trouvées dans les confessions de Jérémie.

3.1 Divergences de type textuel

La plupart des différences décelées dans le texte des confessions sont d'ordre textuel. Ces cas ont été examinés au chapitre 2 de cette étude et la discussion à leur sujet a suivi la démarche propre à la critique textuelle. J'ai par ailleurs fait remarquer que ces erreurs de copistes (confusion de lettres, chute par le passage du même au même, incompréhension de formules énigmatiques) se trouvent réparties dans les deux formes textuelles (TM et LXX). Là où l'on peut penser à une différence rédactionnelle, les indices sont ténus et l'interprétation est parfois peu certaine.

3.2 Différences rédactionnelles (ou de type littéraire)

La précarité des indices - du moins en ce qui concerne les confessions - qui permettraient de reconstituer de manière plausible et convaincante l'histoire du texte de Jérémie peut susciter un sentiment de déception et de découragement. On en viendrait presque à se demander s'il ne fallait pas prendre d'autres passages du livre de Jérémie (les oracles contre les nations, par exemple) pour être plus ou moins sûr de présenter un travail plus convainquant et plus original. Je voudrais préciser ici que ma conclusion, à savoir la quasi identité du texte des confessions dans le TM et la LXX, est en soi déjà un constat important. Car, en effet, personne jusqu'ici n'avait fait la comparaison minutieuse des deux formes. Par conséquent, on n'avait pas fait la démonstration d'une identité totale ou partielle du texte des confessions dans leur ensemble dans le TM et dans la LXX, une démonstration qui soit basée sur une étude comparative aussi serrée des deux formes textuelles. Mon étude synoptique aura au moins le mérite de ne pas relever d'une hypothèse, mais de donner la preuve de la quasi identité des textes qu'elle affirme.

En outre, l'approche méthodologique pour laquelle j'ai opté (par la mise en perspectives des deux formes textuelles) présente un avantage incontestable : elle permet d'affiner l'opération de lecture du texte biblique. En effet, même là où les différences semblent inexistantes, on peut découvrir des mécanismes stylistiques susceptibles d'expliquer comment et pourquoi les deux formes textuelles en viennent parfois à se démarquer l'une de l'autre. Les chapitres 3 et 4 de cette étude se sont employés à mettre en lumière le mouvement qui a surtout vu le texte évoluer du modèle hébreu de la LXX vers le texte hébreu massorétique. Le chapitre 3 a été consacré à l'étude de Jr 17,12. La présence dans le texte hébreu massorétique de ce verset d'une expression historique (מֵרִאשׁוֹן) que la LXX ne lit pas a permis de consolider l'hypothèse que le TM représente là une forme révisée et postérieure par rapport à la LXX qui, elle, atteste d'une forme plus authentique et plus ancienne. L'examen fait de ce verset montre que l'évolution textuelle la plus plausible est vraisemblablement celle qui va du modèle hébreu de la LXX vers le TM. Aucun autre indice ne permet de penser à une évolution inverse.

4. La fonction heuristique des différences de type littéraire

Le propre des divergences de type littéraire, si menues soient-elles, est qu'elles sont porteuses d'une intention idéologique ou théologique. Elles ne sont pas le fruit du hasard. En effet, on ne retouche pas un texte, surtout un texte biblique, pour le simple plaisir de le faire. Les cas présentés au chapitre 4 de cette étude (Jr 11,18 .21 ; 12,4 ; 15,10.13.17.18) et qui relèvent tous de la critique littéraire livrent assez clairement la motivation qui a conduit le réviseur à opérer des retouches sur le texte. Dans les deux formes textuelles, la figure du prophète est assez contrastée : la LXX conçoit aisément un prophète doté d'une relative autonomie d'action et d'expression vis-à-vis du Seigneur ; dans le TM, en revanche, le prophète n'est ce qu'il est et ne fait ce qu'il fait que par la seule initiative de YHWH. De lui seul émane toute autorité et toute compétence prophétique. Il semble donc que la liberté que le texte grec attribue à Jérémie ne convient pas au(x) réviseur(s) de TM, qui retouchent subtilement le texte afin d'accentuer plutôt la prééminence de YHWH dans son rapport avec Jérémie. Telle est, me semble-t-il, la motivation théologique majeure qui conduit ici, dans les confessions, à la révision du texte hébreu massorétique.

5. Quand et par qui ces retouches ont-elles été effectuées ?

Plusieurs indices relevés dans les textes que j'ai présentés dans cette étude parlent en faveur de la période ayant immédiatement suivi la fin de l'exil babylonien comme étant le moment le plus propice pour une activité littéraire d'une telle envergure. Notons que la proposition de datation la plus haute de la forme longue du livre de Jérémie (TM) faite à ce jour tourne autour du 6e siècle finissant et du 5e siècle commençant. Je pense ici aux travaux de Y. Goldman que j'ai déjà eu à évoquer en début de ce travail. Si, dans les limites de cette étude, il ne m'est pas possible de donner une datation de l'ensemble du livre de Jérémie, je constate néanmoins que l'élément déterminant que j'ai présenté plus haut, à savoir l'évocation du nouveau temple et surtout la célébration de sa gloire en Jr 17,12TM, suggèrent une datation qui nous situe autour des mêmes dates pour le texte de cette confession, à savoir la fin du 6e et le début du 5e siècle avant J.-C. En effet, les dates communément considérées comme certaines des événements dont font état les textes (Aggée, Esdras, Néhémie) que j'ai examinés en rapport avec Jr 17,12TM offrent des indices qui autorisent à proposer cette datation. Vers 520, c'est-à-dire à la fin du 6e siècle, les travaux pour la reconstruction du temple ne font que commencer. Mais ils seront aussitôt interrompus pour des raisons de rivalité entre les Judéens à peine rentrés de l'exil et des groupes de peuples habitant déjà à Jérusalem. Selon Esdr 5,70, l'interruption des travaux dure deux ans. Nous sommes toujours encore au 6e siècle. Les travaux du nouveau temple seront achevés le « vingt-troisième jour du mois d'Adar, c'était la sixième année du règne du roi Darius ». (Esr 6, 14-16). Nous sommes le 1er avril 515, jour heureux de la dédicace du nouveau temple qui, dans toute sa splendeur, pourra désormais redevenir fonctionnel. En effet, la Pâque sera célébrée le quatorze du premier mois (cf. Esr 3,19). Jr 17,12TM qui est une exclamation sur la gloire du temple doit donc se situer dans le contexte de cette célébration solennelle qui a lieu à la fin du 6e siècle.

Il existe un autre élément important qui peut permettre d'affiner notre proposition de datation de la forme secondaire (TM) de Jérémie : le manuscrit 4QJer[a].[353] En effet, ce manuscrit, daté à la fin du 3e siècle ou au début du 2e siècle, atteste le passage de Jr 17,12TM qui nous intéresse particulièrement dans cette étude. Si donc Jr 17,12TM est connu à Qumrân, on peut penser que cette forme textuelle était déjà disponible, sous quelque forme que ce soit, avant le témoignage qu'en donne Qumrân. Ce qui nous situe

---

[353] Cf. E. Tov, « 4QJer[a] », in: E. Ulrich et alii (eds.), *Qumran Cave 4, X The Prophets* (DJD XV), Oxford 1997, 145-170.

dans un arc temporel qui va de la fin du 6e siècle à la fin du 3e siècle, pour ce qui est de la formation de la forme longue (TM) de ce passage de Jérémie. Mais, une chose est de situer dans le temps l'événement auquel il est fait allusion dans un texte, une autre est de dire quand ce texte lui-même a été mis par écrit.

Du point de vue historique, cette période post-exilique constitue, à n'en point douter, un nouveau départ pour le peuple. Mais la vraie portée de ces événements historiques ne peut finalement être que d'ordre théologique. Avec la fin de l'exil et la reconstruction du temple c'est YHWH lui-même qui opère un retour en force spectaculaire au milieu de son peuple. Dès lors, si c'est YHWH qui désormais tient les rênes de l'histoire de son peuple, c'est à lui et à lui seul qu'il revient d'accorder la prééminence. Le prophète et son action ne peuvent être que subordonnés à Dieu. Telle est la motivation théologique principale qui régit et justifie la correction du modèle hébreu de la LXX par le TM et qui fait que ce dernier gagne en priorité par rapport au modèle hébreu de la LXX, plus court et plus ancien.

Ce constat n'entend pas disqualifier ou discréditer le texte hébreu massorétique. Il invite plutôt les chercheurs à renouveler leur regard sur cette forme textuelle (le TM) qui a toujours servi de base à la recherche exégétique. La forme secondaire (le TM), en tant qu'elle porte les traces de toutes ces péripéties, représente un témoin important de l'activité littéraire à l'époque qui a suivi la fin de l'exil, c'est-à-dire du début du 5e siècle avant J.-C. jusqu'à l'époque hasmonéenne.

Pour désigner la main qui a opéré les retouches rédactionnelles que j'ai relevées dans cette étude, j'ai utilisé l'expression « réviseur ». A cause de l'importance des événements qui caractérisent la période de la fin de l'exil (retour à la terre natale, reconstruction et dédicace du nouveau temple), il serait hasardeux d'attribuer cette activité littéraire à des scribes seuls, quelle que soit l'ampleur de leurs connaissances théologiques. En outre, le conflit qui s'entend en sourdine aux travers des confessions de Jérémie encourage à chercher les protagonistes de cette activité rédactionnelle dans le milieu sacerdotal. C'est donc une instance sacerdotale officielle qui, me semble-t-il, a entrepris de relire le texte pour l'adapter à la nouvelle configuration du paysage politique, religieux et théologique d'Israël après l'exil.

Qu'il me soit accordé de finir cette investigation sur une réflexion essentielle pour notre temps. La figure de Jérémie telle qu'elle se révèle au travers de son texte, offre-t-elle un motif d'espérance ? Incite-t-elle au zèle apostolique ?

Il est important de noter que le monde dans lequel Jérémie a vécu et a exercé sa charge prophétique ne diffère guère de notre monde actuel. La seule grande différence réside dans le fait que les méthodes utilisées au-

jourd'hui pour « bâtir et planter », pour tuer et exploiter le pauvre sont devenues plus sophistiquées qu'elles ne l'étaient à l'époque de Jérémie. Dans ce sens Jérémie est une figure très moderne ; car il parle au cœur d'une société indifférente et sécularisée, une société qui ne prête plus attention aux prophètes et ne les écoute plus. Aussi le modèle de Jérémie apprend-il à quiconque voudrait se mettre au service de la parole de YHWH qu'il devra savoir affronter le rejet de la part des siens et la solitude.

S'il n'y avait que la solitude, les choses seraient plus faciles pour le prophète. Mais Jérémie a subi la persécution. Il a été emprisonné et même condamné à mort. Aujourd'hui plusieurs personnes à travers le monde sont emprisonnées et tuées à cause de leur « courage prophétique ». Quiconque aura le courage de dénoncer l'injustice et l'oppression devra s'attendre à la persécution. La figure de Jérémie nous encourage donc à rester ferme dans l'engagement pour la parole de vérité et de liberté. Fidèle jusqu'au bout à la parole qui libère, le prophète (ou l'apôtre) y trouvera la force qui en fait un intercesseur infatigable et un « consolateur » du peuple de Dieu. En effet, malgré les humiliations subies, malgré la solitude, les incompréhensions, les découragements, le point d'arrivée de Jérémie en tant que véritable homme de Dieu ne sera rien d'autres que la parole qui console.

Jérémie a été un homme de son temps et de son monde. Il en a porté la faiblesse, il a traversé la tentation parce qu'il tenait à être un prophète qui console, qui répand autour de lui la joie de vivre et réconforte. Les chapitres 30-33 qui annoncent la création « des choses nouvelles » ne peuvent être compris que dans ce sens-là.

Le monde dans lequel nous vivons a plus que jamais besoin de paroles qui consolent. La figure de Jérémie, comme celle d'un prophète qui, par delà les vicissitudes de son ministère prophétique, cherche à consoler, devrait inspirer tout serviteur de Dieu et l'inciter à trouver les paroles qui annoncent le rétablissement permanent de l'Alliance avec YHWH et redonnent espoir et joie de vivre en cette « vallée des larmes ».

Les confessions de Jérémie constituent un bel exemple de dialogue avec Dieu. Elles peuvent donc aussi encourager le serviteur de Dieu à intensifier son adresse à Dieu, c'est-à-dire sa prière pour lui-même et pour les hommes, ses frères et sœurs. Jérémie n'a pas caché à Dieu sa position d'intercesseur. Les égarements du monde d'aujourd'hui et ses misères attendent d'être portés à Dieu, dans une prière insistante.

Bibliographie

a. Instruments de travail

ALETTI J.-N., GILBERT M., SKA J.-L., de VULPILLIERES S., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*. Les mots, les approches, les auteurs, Paris 2005.

BAILLY A., *Dictionnaire Greek-Français*, Paris 1950.

BRENTON L., *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, London 1998[7].

BROOKE A.E., MCLEAN N., (THACKERAY. St. J.), *The Old Testament in Greek*, 3 Vol, Cambridge 1906-1940.

BROWN F., DRIVER S.R., BRIGGS C.A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Massachusetts 1996.

DOS SANTOS E. C., *An Expanded Index for the HATCH-REDPATH Concordance to the Septuagint*, Jerusalem (non daté).

ELLIGER K., - RUDOLPH W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990[2].

FREEDMAN D.N. et alii (eds.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 Vol, New York 1992-

HATCH E., REDPATH H.A., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek version of the Old Testament*, Michigan 2005[2].

JENNI E., WESTERMANN C. (Hg), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 Vol, München-Zürich 1971-1976.

JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1925.

KAUTSCH E.(ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1910[2].

KENNICOTT B., *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, 2 vol., Oxford 1776-1780.

KITTEL G., FRIEDRICH G. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, 10 Vol., Stuttgart 1933-1979.

KOEHLER L., BAUMGARTNER, W., *Supplementum ad lexicon in veteris testamenti libros*, Leiden 1958.

LA BIBLE D'ALEXANDRIE, PARIS 1988-

LA BIBLE DE JÉRUSALEM, Paris 1998 (= BJ).

LUST J., EYNIKEL E., HAUSPIE K., *Greek-English Lexikon of the Septuagint*, Stuttgart 2003[2].

MURAOKA T., *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids 1998.

NICCACCI A., *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica, Studium Biblicum Franciscanum*, Gerusalemme 1986.

RAHLFS A., *Septuanginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2 Vol., Stuttgart 1979[2].

SABATIER P., *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica, et caeterae quaecunque in codibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt*, 3 vol., Reims 1743 (réimpr. Turnhout 1981).

SANDER N.Ph., Trenel I., *Dictionnaire Hébreu-Français*, Genève 2000.

SNCMID K.,

TAYLOR B.A., *The Analytical Lexicon to the Septuagint*, Grand Rapids 1994.

THACKERAY H.St.J., *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, Cambridge 1909.

TRADUCTION ŒCUMENIQUE DE LA BIBLE (= TOB), Paris 1988.

WALTKE B.K., O'CONNOR M., *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns 1990.

WEBER R., *Biblia Sacra*, Stuttgart 1969.

ZIEGLER J., *Septuaginta. Vetus testamentum Graecum. XV : Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, Göttingen 1957.

b. Commentaires et littérature secondaire

AEJMELAEUS A., *On the Trail of the Septuagint Translators*, Kampen 1993.

--------------, « What Can We Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint», in: Idem, *On the Trail of the Septuagint Translators*, Kampen 1993, 77-115.

BACH R., « Bauen und pflanzen », in: RENDTORFF R., KOCH K. (Hg), *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, Neukirchen 1961, 7-32.

BARR J., *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (MSU 15), Göttingen 1979.

BARTHELEMY D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations (OBO 50/2), Fribourg-Göttingen 1986.

BAUMANN A., « Urrolle und Fasttag. Zur Rekonstruktion der Urrolle des Jeremiabuches nach den Angaben in Jer 36 », *ZAW* 80 (1968) 350-373.

BAUMGARTNER W., Die Klagegedichte des Jeremia (BZAW 32), Giesen 1917.

BEDFORD P. R., *Temple Restoration in early Achaemenid Judah*, Leiden 2001.

BERQUIST L.J., « Prophetic Legitimation in Jeremiah », *VT* 39/2 (1989) 129-139.

BERRIDGE J.M., *Prophet, People and Word of Yahweh*. An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah (EVZ 4), Zurich 1970.

BERRY GEORGE R., « The Glory of Yahweh and the Temple », *JBL* 56/2 (1937) 115-117.

BEZZEL H., *Die Konfessionen Jeremias.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie (BZAW 378), Berlin 2007.

BLENKINSOPP, J., *Une histoire de la Prophétie en Israël* (Lectio Divina 152), Paris 1993.

BOGAERT P.-M. (éd.), *Le livre de Jérémie, le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* (BETL 54), Leuven 1997².

BOGAERT P.-M., « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *RB* 101, (1994) 363-406.

-------------, « De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie », in : P.-M. BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie, le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* (BETL 54), Leuven 1997² 168-173.

-------------, « Les mécanismes rédactionnels en Jer 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments », in : P.-M. BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie, le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* (BETL 54), Leuven 1997² 222-238.

-------------, « La liste des nations dans l'oracle de la coupe (Jr 25,16-26) : Juda, les peuples voisins et les grandes puissances », in : D. BÖHLER, I. HIMBAZA, P. HUGO (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian SCHENKER (OBO 214), Fribourg-Göttingen 2005.

------------, « Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie », in : *La Vie de la Parole*. De l'Ancien au Nouveau Testament. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre GRELOT professeur à l'Institut Catholique de Paris, Paris 1987 139-150.

-------------, « URTEXT, texte court et relecture : Jérémie XXXIII 14-26TM et ses préparations », *SVT* 43 (1991) 236-247.

-------------, « Vie et Parole de Jérémie selon Baruch », in : E. BIANCHI, V. FUSCO, B. STANDAERT e AA. VV. (éd), *La Parola edifica la comunità*. Liber amicorum offerto al padre Jacques Dupont in occasione del suo 80° compleanno e del 60° anniversario di professione monastica, QIQAJON (1996), 15-29.

BOGAERT P.-M., « Le Lieu de la Gloire dans le livre d'Ezéchiel et dans les Chroniques. De l'Arche au char », *RTL* 26 (1995) 281-298.

BONNARD P.-E., « Jérémie (prophète), le livre et la personnalité », DSp 8 (1974) col. 877-889.

BÖHLER D., *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels (OBO 158), Fribourg-Göttingen 1997.

BÖHLER D., HIMBAZA I., HUGO P. (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian SCHENKER (OBO 214), Fribourg-Göttingen 2005.

BOTTE B., BOGAERT P.-M., « Septante et versions grecques », in : DBSup XII, Paris 1993, col. 537-696.

BRONGERS H.A., « Die Wendung *b^{e}šēm jhwh* im AT », *ZAW* 77 (1965) 1-20.

BRUEGGEMANN W., *To Pluck Up, to Tear Down*, Edinburgh 1988.

BURKE O. LONG, «Prophetic Call Tradition and Reports of Visions», *ZAW* 72 (1972) 494-500.

CODY A., « When is the chosen people called a *gôy* ? », *VT* 14 (1964), 1-6.

CONRAD E. W., *Fear not Warrior*. A Study of 'al tira' Pericopes in the Hebrew Scriptures (Brown Judaic Studies 75), Chico, CA 1985.

CROSS F.M., *The Ancient Library of Qumran* (The Biblical Seminar 30), Sheffield 1995[3].

CURTIS A.H.W., T. RÖMER (eds), *The Book of Jeremiah and its Reception* (BETL 128), Leuven 1997.

DE VAUX R., *Les institutions de l'Ancien Testament* II, Paris 1991[5].

-------------, « Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom », in F. MAASS (Hg), *Das ferne und nahe Wort* (Festschrift L. ROST zur Vollendung seines 70. Lebensjahres), Berlin 1967, 219-228.

DIAMOND A.R. PETE, «Jeremiah's Confessions in the LXX and MT : A Witness to Developing Canonical Function ?», *VT* 40 (1990) 33-50.

DONG HYUN BAK, *Klangender Gott – Klagende Menschen* (BZAW 193), Berlin – New-York 1990.

DUHM D.B., *Das Buch Jeremia*, Tübingen - Leipzig 1901.

EICHHORN J. G., *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen 1824.

EISSFELDT O., *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964.

FISCHER G., *Jeremia 1-25* (HThKAT), Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2005.

-------------, « Zum Text des Jeremiabuches », *Bib* 78 (1997) 305-328.

-------------, *Jeremia*. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2007.

FOHRER G., «The Book of Jeremiah – Some recent Studies », *JSOT* 28 (1984) 47-59.

FREEDMAN D. N., LUNDBOM, J. R., « Haplography in Jeremiah 1-20 », *Eretz Israel* 36 (1999) 28-38.

FREITHEIM T.E., « Caught in the Middle: Jeremiah's Vocational Crisis », *Word & World* 22/4 (2002) 351-360.
FÜGLISTER N., « Ganz von Gott in Dienst genommen: Jeremias », in: J. SCHREINER (Hg), *Wort und Botschaft*. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments, Würzburg 1967, 178-195.
GEHMAN H. S., « ἐπισκέπτομαι, ἐπίσκεψις, ἐπίσκοπος and ἐπισκοπη, in the Septuagint in Relation to פקד and other Hebrew Roots – a Case of Semantic Development Similar to that of Hebrew », *VT* 22 (1972) 197-207.
GERSTENBERGER E., « Jeremiah's Complaints », *JBL* 82 (1963) 393-408.
GIESEBRECHT D.F., *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1894.
GILBERT M., « Jérémie en conflit avec les sages ? », in : P.-M. BOGAERT (éd.), *Le Livre de Jérémie* (BETL 54), Leuven 1997 105-118.
GOLDMAN Y., *Prophétie et royauté au retour de l'exil*. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie (OBO 118), Fribourg-Göttingen 1992.
--------------, « Le Seigneur est fidèle à son Alliance », in : A. SCHENKER, P. HUGO (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 52), Genève 2005, 199-219.
--------------, « Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie », in : A.H.W. CURTIS, T. RÖMER (éds.), *The Book of Jeremiah and its Reception* (BETL 128), Leuven 1997, 151-182.
GOUDERS K., « Siehe, Ich lege meine Worte in deinem Mund », *Bibel und Leben* 12 (1971) 162-186.
GRAF K. H., *Der Prophet Jeremiah*, Leipzig 1862.
GRETHER O., *Name und Wort Gottes im AT*, Giessen 1934.
GUNNEWEG A.H.J., « Konfessionen oder Interpretation im Jeremiabuch », *ZTK* 67 (1970) 395-416.
HABEL N., « The Form and Significance of Call Narratives », *ZAW* 77 (1965) 297-323.
HADDAD G., *Manger le livre*. Rites alimentaires et fonction paternelle, Paris 1984.
HARL M., DORIVAL G., MUNICH O., *La Bible grecque des Septante*. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Paris 1994.
HERMANN S., « Die Herkunft der ehernen Mauer », *BWANT* 157 (2002) 243-249.

HIMBAZA I., SCHENKER A., (éds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au II[e] siècle avant J.-C. (OBO 233), Fribourg-Göttingen 2007.

HOLLADAY W.L., *Jeremiah 1*. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1-25 (Hermeneia), Philadelphia 1986.

----------------, « Elusive Deuteronomists, Jeremiah, and Proto-Deuteronomy », *CBQ* 60 (2004) 55-77.

HOSSFELD – REUTER, « נָשָׂא », in: ThWAT, Bd. V, col. 658-663.

HUBMANN F.D., *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18 – 12,6, Jer 15, 10-21* (Forschung zur Bibel 30), Würzburg 1978.

----------------, «Jer 18, 18-23 im Zusammenhang der Konfessionen », in: P.-M. BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie* (BETL 54), Leuven 1981, 271-296.

HUGO P., *Les deux visages d'Elie*, texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne de 1 Rois 17-18 (OBO 217), Fribourg-Göttingen 2006.

JANZEN J.G., *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge 1973.

KEEL O. (éd.), *Le Temple de Salomon*, (Hors série, Le monde de la Bible), Paris 2005.

KILPP N., *Niederreissen und aufbauen*. Das Verhältnis von Heilsverheissung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch, Neukirchen 1990.

LAMPARTER H., *Prophet wider Willen: der Prophet Jeremia*, Stuttgart 1964.

--------------, *Zum Wächter bestellt. Der Prophet Hesekiel* (BAT 21), Stuttgart 1968.

LAMPE S.J., « The Reluctant Prophet », *TBT* 33 (1995) 207-211.

LENCHAK T.A., « Jeremiah's Vocation », TBT 33 (1995) 147-152.

LEUCHTER M., « The Temple Sermon and the Term מקום in the Jeremianic Corpus », *JSTOT* 30 (2005) 93-109.

LIWAK R., WAGNER S. (Hg), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (Festschrift für S. HERRMANN zum 65. Geburtstag), Stuttgart 1991, 307-315.

LOHSE E., « συνέδριον », in: *ThWNT*, Bd. VII, col. 859.

LONG B.O., « Prophetic Call Traditions and Reports of Visions », *ZAW* 84 (1972) 494-500.

LUNDBOM J. R., *Jeremiah 1-20* (Anchor Bible), New-York 1999.

-----------------., *Jeremiah 21-52* (Anchor Bible), New York 2004.

-----------------, « The Double Curse of Jeremiah 20:14-18 », *JBL* 104 (1985) 589-600.

MAASS F., *Das ferne und nahe Wort* (Festschrift L. ROST zur Vollendung seines 70. Lebensjahres), Berlin 1967.
MARBÖCK J., « Jeremia: Unter der Last des Wortes », *BLit* 50 (1977) 85-95.
MARTINI C. M., *A Prophetic Voice in the City*. Meditation on the Prophet Jeremiah, Minnesota 1997.
MCKANE W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah I-XXV* (ICC), Edinburgh 1986.
MICHEL, « μιμνῄσκομαι (et ses dérivés) » in : *ThWNT*, Bd. IV, col. 678-687.
MIN Y.-J., *The Minuses and Pluses of the LXX Translation of Jeremiah as Compared with the Massoretic Text : Their Classification and Possible Origins*, (Diss.), Jerusalem 1977.
MOSIS, « פתח », in: *ThWAT*, Bd. VI, col. 829-831.
MOVERS F. K. *De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae masorethicae, indole et origine commentatio critica*, Hambourg 1837.
MOWINCKEL S., *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiana 1914.
MÜNDERLEIN G., *Kriterien wahrer und falscher Prophetie*. Entstehung und Bedeutung im Alten Testament, Frankfurt a. Main 1979.
MURRAY D.F., « *mqwm* and the Future of Israel in 2 Samuel VII 10 », *VT* 40 (1990) 298-320.
NEUMANN P. K. D., « Das Wort, das geschehen ist… Zum Problem der Wortempfangsterminologie in Jer I-XXV », *VT* 23 (1973) 171-217.
NICHOLSON E.W., *Preaching to the Exiles*. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah, Oxford 1970.
NORTON G. J., PISANO S. (eds.), *Tradition of the Text*. Studies offered to DOMINIQUE BARTHÉLEMY in Celebration of his 70th Birthday (OBO 109), Fribourg-Göttingen, 1991.
ORIGENE, *Philocalie 1-20 sur les Ecritures et La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne.* Edition, texte et notes par M. HARL (Philocalie) et N. DE LANGE (Lettre à Africanus) (Sources Chrétiennes 302), Paris 1983.
PARKE-TAYLOR G. H., The *Formation of the Book of Jeremiah*. Doublets and Recurring Phrases, Atlanta 2000.
PERDUE L., KOVACS B.W. (eds), *A Prophet to the Nations*. Essays in Jeremiah Studies, W. Lake, IN 1984.
PETER R., « L'imposition des mains dans l'Ancien Testament », *VT* 27 (1977) 48-55.
PODECHARD E., « Le livre de Jérémie : structure et formation », *RB* 37 (1928) 181-197.

PRIJS L., « Jeremiah XX,14ff : Versuch einer neuen Deutung », *VT* 14 (1964) 104-108.

RENAUD B., « Jr 1 », in : P.-M. BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie* (BETL 54), Leuven 1997, 177-196.

REVENTLOW G., *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh 1963.

RICHTER S. L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, Berlin 2002.

RICHTER W., *Die sogennanten vorprophetischen Berufungsberichte*. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sm 9,1-10,16; Ex 3f. und Ri 6,11b-17 (FRLANT 101), Göttingen 1970.

ROFÉ A., « The arrangement of the Book of Jeremiah », *ZAW* 101 (1989) 390-398.

----------, «The Name YHWH SEBA'OT and the shorter Recension of Jeremiah », in: R. LIWAK et S. WAGNER (Hg), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (Festschrift für S. HERRMANN zum 65. Geburtstag), Stuttgart 1991, 307-315.

RÖMER T., « Jérémie », in : T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, 245-358.

RÖMER T., MACCHI J.-D., NIHAN C. (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004.

RUDOLPH W., *Jeremia*, Tübingen 1968.

SCHOLZ A., *Der masorethische Text und die LXX-Übersetzung des Buches Jeremias*, Regensburg 1875.

SCHENKER A., « Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen », *RB* 89 (1982) 498-527.

--------------, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten*. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel (FRLANT 212), Göttingen 2005.

---------------, « La relation d'Esdras A' au texte massorétique d'Esdras-Néhémie», in: G. J. NORTON – S. PISANO (eds.), *Tradition of the Text*, Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday (OBO 109), Fribourg-Göttingen 1991, 218-248.

--------------, « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers hasmonéens ? », *ETL* 70 (1994) 281-293.

--------------, *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien (OBO 103), Fribourg-Göttingen 1991, 136-165.

SCHENKER A., HUGO P. (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*. Histoire du texte de l'Ancien Testament (Le monde de la Bible 52), Genève 2005.

SCHREINER J., *Von Gottes Wort gefordert,* Patmos 1967.

SCHRENK, « γράφω », in: *TWNAT*, Vol. I, col. 742-773.

SEEBASS, « אַחֲרִית », in: *ThWAT*, Bd. I, col 224.

SKA J.-L., « A Plea on Behalf of Biblical Redactors* », *Studia Theologica* 59 (2005) 4-18.

-----------, *« Our Fathers Have told Us ». Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative* (Subsidia Biblica 13), Roma 1990.

SKINNER J., *Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge 1922.

SNYMAN S.D., « A Note on *PTH* and *YKL* in Jeremiah XX 7-13 », *VT* XLVIII (1998) 559–563.

SODERLUND S., *The Greek Text of Jeremiah*. A Revised Hypothesis (JSOT-SS 47), Sheffield 1985.

SPOHN. M. G. L., *Ieremias Vates e versione Iudaeorum Alexadrinorum…*, Leipzig, 1824.

STEINMANN J., *Le prophète Jérémie, sa vie, son oeuvre et son temps*, (LD 9), Paris 1952.

STERNBERGER J.P., « Un oracle royal à la source d'un ajout rédactionnel aux „confessions" de Jérémie: hypothèses se rapportant aux „confessions" de Jérémie XII et XV », *VT* 36 (1986) 462-473.

STIPP H.-J., *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches* (OBO 136), Fribourg-Göttingen 1994.

THACKERAY H.St., *The Septuagint and Jewish Worship*, London 1923.

THIEL W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Neukirchen 1973.

TOV E., « The Jeremiah Scrolls from Qumran », *RevQ* 14 (1989) 189-206.

----------, « Three Fragments of Jeremiah from Qumran Cave 4 », *RevQ* 15 (1992) 531-541.

-----------, « 4QJer[a] », in: E. ULRICH et alii (éd), *Qumran Cave 4, X The Prophets* (DJD XV), Oxford 1997, 145-170.

-----------, « 4QJer[c] (4Q72) », in: G. J. NORTON et S. PISANO (eds.), *Tradition of the Text*. Studies offered to DOMINIQUE BARTHÉLEMY in Celebration of his 70[th] Birthday (OBO 109), Fribourg-Göttingen 1991.

------------, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch : a Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1,1–3, 8* (HSM 8), Missoula/Montana, 1976.

------------, Qumran Cave 4, X. The Prophets (DJD XV), Oxford 1997.

TROTTER JAMES M., « Was the Second Jerusalem Temple a Primarily Persian Project ? », *SJOT* 15 (2001) 276-293.

VANDERHOOFT D., « Dwelling beneath the Sacred Place: A Proposal for Reading », *JBL* 118 (1999) 625-633.

VERMEYLEN J., « Essai de *Redaktionsgeschichte* des 'Confessions', in : P.-M. Bogaert (éd.), *Le livre de Jérémie* (BETL 54), Leuven 1997, 239-270.

VIVIANO P.A., « Characterizing Jeremiah » *Word & World* 24 (2002) 361-368.

VON RAD G., *Old Testament Theology II*, London 1993.

WELTEN P., « Leiden und Leidenserfahrung im Buch Jeremia», *ZTK* 74 (1977) 123-150.

WESTERMANN C., *Jeremia*, Stuttgart 1967.

WILDBERGER H., *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia*, Zurich 1942.

WOLFF H.W, *Dodekapropheten 6*, Haggai (BKAT 14), Neukirchen-Vluyn 1986.

WORKMAN G.C., *The Text of Jeremiah*, Edinburgh 1889.

Index des noms propres

Index des passages bibliques

Dans cet index nous reprenons uniquement les textes qui ont fait l'objet d'une analye détaillée ou qui nous ont permis de clarifier l'argumentation.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände / volumes disponibles

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.

Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources.* The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.

Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst.* Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.

Bd. 217 PHILIPPE HUGO: *Les deux visages d'Élie.* Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. XX–396 pages. 2006.

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte.* Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.

Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres.* Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.

Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum.* 320 Seiten. 2007.

Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II.* Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.

Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken.* Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.

Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah.* The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen.* Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.

Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree.* A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.

Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.

Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses.* Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible.* Du texte à la théologie au II[e] siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.

Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.

Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier.* Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage.* XII–644 Seiten. 2008.

Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom.* XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.

Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie.* XII–316 Seiten. 2009.

Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata.* Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.

Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct.* Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.

Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography.* A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.

Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms.* Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.

Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung.* Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.

Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen.* Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. Ca. 200 Seiten. 2011.

Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch.* Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.

Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments.* XXVI–208 pages. 2011.

Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Farᶜah (Süd).* Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.

Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin.* Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.

Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke.* Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.

Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros.* Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.

Bd. 251 MARGARET JAQUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.

Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.

Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. 304 pages. 2012.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources.* Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farʿah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien.* Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.

Bd. 26 OSKAR KAELIN: *«Modell Ägypten».* Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections.* Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.

Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem ʿAmuq-Gebiet.* Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.

Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 30 RAZ KLETTER, IRIT ZIFFER, WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands.* XII-298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.

Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far^ca Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit.* 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Résumé

A la suite d'importantes découvertes à Qumrân (et dans le désert de Juda) de nombreux manuscrits bibliques et de leur publication progressive, plusieurs chercheurs ont voulu saisir l'occasion qui s'offrait ainsi pour reprendre à nouveaux frais l'étude de la LXX et réaffirmer son importance pour l'exégèse et sa place dans la compréhension de l'histoire la plus ancienne du texte biblique.

La présente étude des confessions de Jérémie (on en dénombre habituellement 5: Jr 11,18-12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23 et 20,7-18) s'inscrit dans le cadre de cet effort scientifique qui tente de déterminer les rapports entre la LXX et le TM du livre de Jérémie. Le regard rétrospectif sur l'histoire de la recherche et la discussion sur la datation de la forme longue du livre de Jérémie qui en découle (chap. 1) vise à éclairer les différentes tendances majeures dans les travaux qui se consacrent à l'étude du livre de Jérémie. La partie centrale du livre (chap. 2) est consacrée à une étude comparative et critique détaillée de la forme textuelle hébraïque en TM et la forme textuelle de la LXX, dans le but de vérifier si le texte des confessions de Jérémie est proche ou éloigné dans les deux formes textuelles (TM et LXX). Nous cherchons ensuite à mettre en lumière (chap. 3), par une analyse approfondie de certains choix textuels opérés par chacune des deux formes textuelles, la manière propre dont chacune présente ou caractérise le personnage de Jérémie. Dans le dernier chapitre (chap. 4), nous nous demandons si l'étude des confessions peut éclairer le rapport chronologique (d'antériorité ou de postériorité) entre les deux formes textuelles et aider à établir un rapport de priorité de l'une par rapport à l'autre de ces deux formes textuelles et, éventuellement, de suggérer leur datation.

Il ressort de cette étude synoptique minutieuse et critique faite sur les confessions que, de manière générale, les deux formes textuelles y représentent un texte commun. Le livre de Jérémie semble avoir gardé dans le TM comme dans la LXX des traces, des passages importants d'un livre conçu initialement pour être un seul et même livre. Néanmoins, les quelques différences (de type textuel et rédactionnel ou de type littéraire) relevées entre les deux formes textuelles (TM et LXX) dans les confessions ont permis de mettre en lumière le mouvement qui a surtout vu le texte évoluer du modèle hébreu de la LXX vers le texte hébreu massorétique. Quant à savoir quand et par qui ces retouches rédactionnelles ont été opérées, les indices relevés dans les textes parlent en faveur de la période ayant immédiatement suivi la fin de l'exil babylonien (à savoir la fin du 6e et le début du 5e siècle avant J.-C.) comme étant le moment le plus propice pour une activité littéraire d'une telle envergure.

Summary

Following important discoveries made in Qumran (and in the Judaean desert) of numerous biblical manuscripts and their progressive publication, many scholars have resumed afresh the study of the LXX and endeavored to reaffirm its importance for the exegesis and its place for the understanding of the most ancient history of the biblical text.
The present study of Jeremiah's confessions (it is usually admitted that they are 5 in number: Jr. 11:18-12:6; 15:10-21; 17:12-18; 18:18-23; and 20:7-18) is set within the framework of this scientific enterprise which attempts to determine the relationship between the LXX and the MT of the book of Jeremiah. The retrospection of the research history and the subsequent discussion about the dating of the long form of the book of Jeremiah (chap. 1) aims at clarifying the different major trends in the works that are concerned with the study of the book of Jeremiah. The central part of the book (chap. 2) deals with a detailed comparative and critical study of the Hebrew textual form in the MT and the textual form of the LXX in order to verify whether the text of Jeremiah's confessions is close or distant in the two textual forms. Also, by means of a deep analysis of some textual choices operated by each one of the two textual forms, we wish to bring to light (chap. 3) the particular manner in which each one of the two forms presents or characterizes Jeremiah. In the last chapter (chap. 4), we enquire whether the study of the confessions can clarify the chronological relationship between the two textual forms and can help to establish a relationship of priority of one textual form to another, and can eventually suggest a dating for these forms.
It turns out of this meticulous and critical synoptic study done on the confessions that the two textual forms generally represent a common text. The book of Jeremiah seems to have kept in the MT as well as in the LXX traces and important passages of a book that was initially conceived to be one and the same single book. Nevertheless, some differences (be they of textual or of literary type), noted between the two textual forms (MT and LXX) in the confessions, have enabled us to enlighten the process through which the Hebrew LXX model evolved towards the Hebrew Masoretic text.
As for knowing when and by whom these redactional changes were made, the observations presented in this study speak in favour of the period that immediately followed the end of the Babylonian exile, that is, the end of 6th century and the beginning of 5th century B. C., as being the most propitious time for a literary activity of such a scale.